

IL PORTO È LA FURIA DEL MARE

LA PAROLA CHE LIBERA RIDE LA MORTE IN CARLO MICHELSTAEDTER

Thesis

presented to the Faculty of Arts and Social Sciences

of the University of Zurich

for the degree of Doctor of Philosophy

by Riccardo Spagnoli

Accepted in the Fall Semester 2016

on the recommendation of the doctoral committee:

Prof. Dr. Tatiana Crivelli Speciale (main supervisor)

Prof. Francesco Muzzioli

Zürich, 2017

Il Porto è la Furia del Mare

La parola che libera ride la morte in Carlo Michelstaedter

English Abstract

The following work focuses on minor author of Italian culture: Carlo Michelstaedter (1887-1910).

Michelstaedter is a hardly definable presence within Italian literature, indeed it is certainly easier to assert what "he is not" than the opposite.

Through a review of the concept of European and Italian nihilism at the turn of the nineteenth century, and through comparisons between Michelstaedter's production with that of Giacomo Leopardi and Fedor Dostoyevskij, my research tries to offer an interpretation of the author of Gorizia and his literary corpus from the hypothesis that Carlo Michelstaedter is the first nihilistic writer in Italy.

German Abstract

Die folgende Arbeit konzentriert sich auf den kleinen Autor der italienischen Kultur: Carlo Michelstaedter (1887-1910).

Michelstaedter ist eine kaum definierbare Präsenz in der italienischen Literatur, ja es ist sicherlich leichter zu behaupten, was "er nicht" ist als das Gegenteil.

Durch eine Überprüfung des Konzepts des europäischen und italienischen Nihilismus am Ende des 19. Jahrhunderts und durch Vergleiche zwischen Michelstaedters Produktion und der von Giacomo Leopardi und Fedor Dostoyevskij versucht meine Forschung, eine Interpretation des Autors von Gorizia und seinem literarischen Korpus zu bieten aus der hervorgeht dass Carlo Michelstaedter als der erste italienische nihilistische Schriftsteller bezeichnet werden kann.

Indice Generale

INTRODUZIONE.....4

Per un concetto preliminare di Nichilismo.....8

La banalità del Nihil.....9

Padri e Figli.....11

PARTE PRIMA. L'ITALIA E IL NICHILISMO

GIACOMO LEOPARDI E CARLO MICHELSTAEDTER.....16

L'Italia e il Nichilismo.....17

Natura, vita ed esistenza.....19

La teoria del Piacere.....24

Il Limite.....28

Lontano da tutto.....31

Una tesi.....32

Carlo Michelstaedter.....33

La vita nella morte.....35

Il Tempo e la sua tirannia.....40

La Persuasione e la Rettorica.....42

La Metafora del Peso.....45

La teoria del piacere e il tempo.....48

L'illusione della Persuasione.....50

La φιλοψυχία.....59

La Via alla Persuasione.....67

La Rettorica.....82

L'incomunicabilità *rettorica*.....88

Metafisica della Persuasione.....	93
L'Epoca del Nichilismo.....	100
Valori e prospettive.....	105

PARTE SECONDA. LA CRISI DEI VALORI SUPREMI

MICHELSTAEDTER LEOPARDI E DOSTOEVSKIJ.....116

Il Nichilismo. Leopardi Dostoevskij e Michelstaedter.....	117
Dostoevskij.....	118
I Demoni.....	120
Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin.....	123
Pëtr Pavlovič Gaganov.....	127
Šatov e Stavrogin.....	130
La volontà del dolore.....	138
Nulla e Nichilismo in Michelstaedter Leopardi e Dostoevskij.....	141
Il contromovimento.....	147
Storia di un inganno.....	151
Un esempio storico.....	153
Una rivoluzione mancata.....	159
La dialettica del non-Essere.....	168
La Morte come concetto chiave del Nichilismo. Dostoevskij, Michelstaedter e Leopardi.....	173

CONCLUSIONI.....197

BIBLIOGRAFIA.....	207
--------------------------	------------

Opere citate.....	208
-------------------	-----

Bibliografia critica di riferimento.....	211
--	-----

Introduzione

Questa tesi nasce prima di tutto da una seduzione che, tuttavia, cela un'incertezza. L'autore intorno a cui gira la mia intera ricerca, Carlo Michelstaedter, è infatti quasi un'anomalia nella cultura letteraria italiana: dire che cosa è Michelstaedter, cioè trovare una categoria artistica, filosofica o letteraria che lo contenga è molto più complesso del dire cosa egli *non* è.

Carlo è un giovane intellettuale venuto troppo presto ai «ferri corti con la vita»¹, morto suicida a soli 23 anni nel 1910. Lascia poche pagine dietro di sé, e questo rappresenta senz'altro la prima difficoltà a cui si è chiamati nel tentativo di una “definizione” della sua produzione. Abbiamo di lui alcune raccolte di poesie e poemetti, opere per lo più immature dal punto di vista stilistico e povere da quello metrico; d'altronde, l'attività in versi di Carlo sembra essenzialmente una pausa dalla rigida progressione del pensiero sull'Essere che cinge ogni momento della sua vita. Va detto però, che alcuni di questi componimenti riescono nel tentativo di comunicare quella forza disperata, quella volontà incauta e spericolata di vita e di autenticità esistenziale che caratterizzano l'intero pensiero del Nostro. Tuttavia, anche queste poesie non bastano a qualificarlo come poeta. Michelstaedter ci lascia poi un dialogo, quello *della Salute*, che è quasi una via di mezzo fra gli amati dialoghi socratici e le *Operette Morali* leopardiane; è uno scritto dalla forma fluida e avvolgente e dai contenuti finemente elaborati. Tuttavia, anche questo dialogo non basta a definire Carlo filosofo o scrittore.

D'altronde l'*impasse* classificatoria comincia a prendere piede nella critica subito dopo la sua morte poiché, per quanto come autore fosse poco conosciuto, di Michelstaedter si comincia a parlare nello stesso 1910, l'anno del suicidio, ovvero di quell'atto che scatena una baraonda di interpretazioni diventando il filo rosso del pensiero e della vita del Goriziano, quasi come se quel darsi la morte così presto fosse il completamento necessario della sua filosofia, almeno così sembrerebbe suggerire Benco sulla scia di Papini. In fin dei conti, qualche anno prima, un'altra fiamma si era spenta nello stesso modo, quell'Otto Weininger al quale immediatamente si volle ricapitolare Carlo Michelstaedter.

Superata però la lettura monocorde, in qualche modo “patetica” del giovane Goriziano, ci fu chi avvicinandosi alla sua opera gridò al giovane e geniale prodigio, per Borgese, infatti, vi era l'eco di una possibile poesia nelle pagine di Carlo seppur, certamente, orba di in una forma

¹ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, Adelphi, Milano, 2011, p. 129.

adulta, e qualcun altro ci vide un milieu quasi *vociano*, poiché forse c'era, oppure no...non è poesia la parola contaminata dalla riflessione, tuonava Cecchi mentre Debenedetti, ancor più diretto, asseriva che bisognava «senz'altro rinunciare a farne un poeta»².

E c'è anche chi come Tilgher lo credette degno dell'appellativo di filosofo, certo non di una filosofia da manuali ma di una lirica forma essa, di un'autentica filosofia insomma. E naturalmente ci fu anche chi della presunta filosofia di Michelstaedter non ne volle nemmeno sentire parlare, per Gentile infatti il pensiero della *Persuasione* era monco di quella necessaria e rigida meditazione filosofica che trasforma un ragazzo in un pensatore.

Dunque, alla fine della giostra chiediamo: che cosa è stato davvero Carlo Michelstaedter?

Io credo non si possa nemmeno tentare di dare una risposta a questa domanda senza rivolgersi alla sua tesi di laurea sui concetti di persuasione e retorica in Platone ed Aristotele. Poiché la *Persuasione e la Rettorica*³, benché sia una tesi di laurea, ne trascende il carattere in ogni sua pagina, essa è piuttosto un testamento filosofico-letterario ed è necessariamente il punto di partenza, ma anche di arrivo, per qualsiasi interpretazione del giovane autore.

La PR è un testo unico nel suo genere, un'opera figlia di un intellettuale singolare tutto racchiuso in una lotta senza sosta. Il feroce conflitto fra pensiero e azione fa sembrare Michelstaedter un pendolo che oscilla fra cultura e anticultura, fra sapere e vita, sempre teso alla ricerca di una sintesi che non deve esser compromesso. Carlo è un ragazzo di buona famiglia, nasce e muore a Gorizia, città di confine e crocevia di culture, a Firenze studia lettere antiche e filosofia, dipinge e ascolta la musica classica a teatro; inoltre, è poliglotta: madrelingua italiana e tedesca, conosce l'inglese, il francese, il latino e scrive in greco antico. Ha una mente prolifica e geniale Michelstaedter, ma, soprattutto, una maturità di pensiero sorprendente, ed è difficile credere che le pagine della sua tesi siano scritte da un ragazzo di soli 23 anni.

Ecco quindi che la fascinazione che esercita Carlo Michelstaedter, la sua irrequieta originalità sfocia presto in un'incertezza, in una cosa con cui fare i conti, e in una domanda: che posto occupa nella cultura italiana un autore di fine Ottocento che non è un romantico, non è un decadente, non è un poeta e non è un filosofo?

² Debenedetti Giacomo, *Michelstaedter*, in «Primo tempo», 1922, 6, p. 167; si legge oggi in *Saggi Critici*, Serie I, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 66.

³ Da qui in poi *La Persuasione e la Rettorica*, all'interno del testo, verrà abbreviata in: PR.

La mia ipotesi è che Michelstaedter sia uno scrittore nichilista, ma affinché questa sentenza non rischi di essere un'approssimativa, forse sommaria soluzione al problema sulla "collocabilità" del Goriziano, occorre operare una lettura approfondita dei molteplici livelli teoretici che il concetto di Nichilismo racchiude nel suo formarsi in quanto fenomeno metafisico.⁴

La prima parte della mia tesi cerca inizialmente di avvicinarsi a Michelstaedter partendo dalla considerazione del sostrato culturale in cui si struttura la sua attività intellettuale. È un primo passo di carattere storico-metafisico dato che è necessario, prima di ogni altra considerazione, tenere conto del fatto che il pensiero di Carlo si muove all'interno dell'operare metafisico, poiché sia le domande che Carlo pone nella PR, sia il modo in cui le pone, hanno il carattere della meditazione metafisica. Nella metafisica, prendendo in prestito le parole di Martin Heidegger:

ha luogo la riflessione sull'essenza dell'ente e la decisione circa l'essenza della verità.⁵

La mia ricerca nella sua fase iniziale, dunque, tenta di formulare una prima definizione del fenomeno metafisico che si impone in Europa nell'Ottocento, fenomeno che provvisoriamente, ora, chiamerò giustappunto: Nichilismo.

Prima di affrontare l'essenza del Nichilismo in modo diretto, però, un iniziale approccio teoretico ad esso passa per l'introduzione di un personaggio fondamentale nel destino nichilista europeo, forse il vero precursore di esso in Italia, e non solo: Giacomo Leopardi.

Dopo aver sfiorato alcuni frammenti dello *Zibaldone*, e aver attraversato i concetti di *nulla e materia*, di *vita ed esistenza* nel grande poeta di Recanati, l'attenzione si concentra direttamente su Michelstaedter (appassionato lettore di Leopardi) e, principalmente, sulla PR.

Mi preme dire che per tutta la mia ricerca ho pensato di operare una presentazione del pensiero degli autori che cercasse il più possibile di evidenziare i nodi fondamentali delle loro posizioni poetiche e filosofiche, per poi, ma soltanto alla fine, unirli in un'unica linea, in una

⁴ In tutto il presente lavoro le parole: Nichilismo, Persuasione, Rettorica, Essere e Divenire, appariranno sempre con la lettera maiuscola al fine di rimarcare la differenza fra l'uso comune di esse, e la specifica risonanza che assumono all'interno del pensiero degli autori trattati. È una strategia formale che ben si sposa con la costante scelta del corsivo che Michelstaedter compie all'interno della PR, ed è prima di tutto una scelta non stilistica ma concettuale, di fatto, il corsivo nel Goriziano rimarca, di volta in volta, i moti della Persuasione e della Rettorica: ciò di cui manca il Retore è sempre scritto in corsivo, esattamente come ciò che possiede il Persuasore.

⁵ Heidegger Martin, *L'Epoca dell'Immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 71.

sintesi che confermasse le mie teorie iniziali. È una scelta ermeneutica, questa, che mira alla costruzione di una tesi critica in cui ogni momento dello sviluppo di essa sia giustificato e mostrato senza eccessive mediazioni soggettive, donando sempre ai testi degli autori esaminati la possibilità implicita di sconfessare interpretazioni arbitrarie.

L'idea, nello specifico delle pagine su Michelstaedter, è quindi quella di dare la voce direttamente a Carlo attraverso le sue stesse parole e, solo dopo questo, prendere una posizione complessiva che le raccolga e le interpreti alla luce della mia ipotesi, che rappresenta sostanzialmente un tentativo di avvicinamento dell'autore della PR all'essenza del Nichilismo.

La seconda parte del mio lavoro è volta alla definizione compiuta di Nichilismo in quanto svalutazione dei valori assoluti, crollo dei sommi ideali, o per usare una celebre sentenza della *Gaia Scienza* nietzschiana: in quanto morte di Dio.

Inizia quindi un sistema di triangolazioni e di somiglianze fra Dostoevskij, Leopardi e Michelstaedter che sono legate da un filo rosso, il Nichilismo, fenomeno indagato e svolto nella sua essenza a partire dall'opera di Nietzsche.

È una meditazione, la mia, volta a mostrare un duplice aspetto del fenomeno nichilista poiché, se nel suo avvento, che è essenzialmente di natura *destruens*, il Nichilismo ha mostrato una "verità" su quei valori guida che nell'Ottocento (all'interno della civiltà occidentale) si iniziano a rinnegare, e smantellando, quindi, il concetto comune di "verità", nella stessa misura, esso ha dato il via alla costituzione di una nuova "verità" che concede una nuova libertà: innescando la caduta di simulacri e ideali e rivelando un bisogno a fondamento di essi, il Nichilismo ha conferito alla persona una libertà slegata dal "tu devi! Oppure...", dalla minaccia del peccato insomma, dal "delitto e castigo" morale e dalla morale stessa.

Eppure, anche questa parte positiva⁶ del Nichilismo non può che sfociare in una nuova negatività che ha come culmine una contro-forza: una sostanziale impotenza dell'essere umano davanti al tempo, di fronte alla morte, alla corruzione delle carni. Il Nichilismo ha reciso, insieme alle false speranze, la speranza stessa. D'altronde, se tutto passa, tutto è già passato.

La svalutazione dei grandi valori, della verità, del bene e di Dio, ha così anche svuotato di senso l'agire dell'essere umano, ha privato le persone di una direzione da seguire. Il nulla, dunque, è diventato qualcosa di più di un mero negativo e si è piuttosto trasformato in una presenza che circonda e cinge la materia, la vita. Da questo sentimento di perdita di senso, che so-

⁶ Il termine, nella sua accezione filosofica e in tutto il mio lavoro, non ha alcuna accezione morale.

miglia a una vertigine, nasce in alcune anime la volontà di reagire, di trovare un equilibrio nell'assenza di quei sostegni che per secoli avevano sorretto le coscienze degli uomini occidentali. Si genera quindi una nuova prospettiva, una risposta diversa da tutte quelle antiche, che adesso, d'altronde, non bastano più. Nasce un contromovimento al Nichilismo.

L'obiettivo in questa fase della tesi è mostrare come ogni scrittore nichilista abbia sempre una risposta positiva al Nichilismo stesso, e come questa risposta proponga un rovesciamento, ovvero un tentativo di superamento del Nichilismo. Il Cristo ortodosso per il popolo Russo è la risposta dostoevskiana, la *Ginestra* è quella leopardiana e la *Persuasione*, infine, è quella di Carlo Michelstaedter.

Il dubbio che attraversa tutto il mio lavoro risiede nel sospetto che sia il Nichilismo stesso a produrre questo tentativo di vittoria sul suo nullificare, che sia nichilista, quindi, ogni lotta al Nichilismo. È un dubbio però che concede anche una lettura che accomuna, poiché è proprio attraverso questa lotta al Nichilismo che si determina la prossimità di autori così diversi come Michelstaedter e Dostoevskij; ed è questa cornice nichilista che indica l'essenza di una personalità così singolare come quella di Carlo Michelstaedter, il primo e compiuto scrittore nichilista italiano.

Per un concetto preliminare di Nichilismo

Rintracciare l'origine del Nichilismo, scovarne dunque il fondamento (ciò da cui, e per cui, il Nichilismo è ciò che è), significa entrare in una regione essenziale del domandare, in quel luogo in cui il pensiero si raccoglie intorno ai propri mutamenti nel tempo e chiede di se stesso, della propria essenza; significa porsi in ascolto della storia, attraversare le heideggeriane *brusche* epoche della verità, tracciare confini che siano in movimento perpetuo e illuminare quei momenti decisivi in cui si instaurano cambiamenti epocali. Significa: porsi all'interno dell'operare metafisico, dialogare con la metafisica.

È un compito delicato e dall'impressionante possibilità di fraintendimento. Il domandare metafisico, invece, non si esaurisce nella risposta, è un domandare in cui non si dà risposta sbagliata o corretta. All'interno di una scatola c'è un gatto e ci è ignota la sua condizione: è morto? è vivo? Secondo la fisica quantistica dovremmo dire con Schrödinger che, finché non si apre la scatola, il gatto non è né vivo né morto, bensì è vivo e morto allo stesso tempo. Ma per avere una risposta, basterebbe aprire la scatola. Nel domandare metafisico non si può, invece, aprire la scatola per vedere se il gatto sia vivo o morto. Nel quesito metafisico di sbagliato o corretto c'è infatti

solo il modo in cui il domandare si muove, e questo stesso domandare, che è un mettersi in viaggio, uno sforzo continuo, spesso finisce nell'errare in zone di ombra senza indicazioni che soccorrano o, anche peggio, nell'illusione di avere conseguito un risultato, di essere giunti a una conclusione. Domandare in modo metafisico vuol dire invece mettere in questione tutto e farlo in ogni momento; trattenere, mentre si procede, ogni previo passo. Perché, metafisicamente parlando, si conosce un sentiero solo quando lo si batte interamente, quando da ogni suo punto si può tornare indietro o andare avanti, consapevoli sempre della propria direzione.

Diverso è poi ancora il domandare storiografico, attraverso il quale possiamo collocare il Nichilismo fra date precise e maneggiabili. Ad esempio datando la comparsa del termine, nel linguaggio filosofico, al 1799, l'anno in cui viene alla luce la famosa *Sendschreiben an Fichte* di Friedrich Heinrich Jacobi.

Jacobi si scaglia contro l'idealismo (Kant, Fichte e Schelling, per ora) poiché, dice, nella riduzione di ogni realtà esteriore a mero momento di produzione o auto-produzione dell'io in quanto intelletto, ciò che resta è solo una costruzione concettuale autosufficiente, assoluta quanto vuota. In tale costruzione ha luogo quindi un'eliminazione arbitraria dell'Altro, che è irriducibile, dato che l'intuizione lo apprende costantemente, e proprio in quanto Altro da sé. Per Jacobi, dunque, la realtà – l'Altro, giustappunto – è conoscibile solo intuitivamente e ogni idealismo, ogni pretesa di conoscenza basata su un metodo dimostrativo e quindi sull'intelletto, conduce inevitabilmente all'allontanamento dalle cose divine (il vero, il bello e il buono in sé) e quindi dal divino stesso; conduce, in una parola, al Nichilismo.

Nonostante questa sia la prima apparizione della parola Nichilismo nel linguaggio culturale occidentale, il concetto e il termine divennero di pubblico commercio intellettuale soltanto nel secolo successivo, in seguito alla diffusione del romanzo *Padri e Figli*, di Ivan Sergeevic Turgheniev. Correva l'anno 1862.

La banalità del Nihil

Tutti credono di sapere, più o meno, cosa si intenda per Nichilismo. Tutti infatti sanno orientarsi, in modo generale, con parole come Nichilismo e relativismo, e in generale con ogni tipo di *-ismo*. Chiunque abbia poi una familiarità scolastica con il latino rintraccerà il *nihil* come radice della parola: il nulla, il niente. E sul nulla non ci sono dubbi, tutti sanno cosa è, e del niente, d'altronde, nessuno se ne fa nulla.

Quando non ci importa di una cosa diciamo che questa cosa non vale niente; di una persona senza qualità, che è una nullità; di una risposta insensata che non significa nulla. Il più trascurabile, il senza senso, è ciò che più si avvicina al niente e, ancora, se si aggiunge o si sottrae a un qualsiasi numero lo zero non accade nulla: aggiungendo o togliendo il nulla non cambia mai niente. E se volessimo negare il nostro coinvolgimento in un'azione, di qualsiasi tipo essa sia, cosa diremmo? Ovvio, che non c'entriamo nulla. E quante volte abbiamo sostenuto (e sosteniamo) che niente è più importante se ci manca questo o quello? Il niente non vale nulla, e ciò che vale sopra ogni cosa, è chiaramente il tutto.

Dovendo tirare le somme diremo, preliminarmente, che il Nichilismo è il fare del niente qualcosa, un credo, un modo di vivere, una teoria della realtà. Non credere in nulla vuol dire non tenere per vero nulla, ma anche, in generale, credere che la verità, come tutto il resto, non valga nulla.

Un nichilista sarà dunque una persona che non crede in nulla poiché nulla ha valore, nulla è vero e, se anche lo fosse, non conterebbe lo stesso. Un essere umano siffatto però, non vorrà mai nulla dalla vita: se niente ha valore, perché perseguire questo o quell'ente? perché diventare medici, poeti, genitori, sovrani? perché lavorare, mangiare, pensare, sognare? Si dirà forse che un individuo siffatto, totalmente votato al rifiuto di tutto, sarà però pur sempre legato a qualcosa: il fatto stesso di non volere nulla sarà, ad esempio, importante per lui; il Nichilismo, in altre parole, avrà valore per lui. C'è qualcosa che conta alla fine della giostra, ed è il non volere stesso. E con ciò siamo nel regno della discutibile utilità sofistica.

Ma non si può davvero credere che il Nichilismo sia davvero una tale ciarla. Che genere di insulsaggine sarebbe questo nullificare tutto?

Ecco in soccorso giungere una considerazione più realistica: il nichilista è colui che va contro qualcosa, sostenendo che ciò che per molti ha valore, in realtà, non ce l'ha affatto; il nichilista è prima di tutto un sovversivo, un negatore. Il nulla, più o meno tematicamente, comincia a dialogare con il negativo, con la negazione.

Di nuovo quindi: chi è il nichilista e cos'è il Nichilismo? Il Nichilismo è quel modo di intendere uno stato di cose – una realtà – dal punto di vista della negazione dei principi che la sostengono. Nichilista è colui o colei che di Dio, dei sovrani e della morale, non se ne fa proprio nulla, e anzi, negandoli, li relega direttamente nel regno del nulla, del privo di senso, dell'errore, del non importante. Il nichilista è una persona che sottrae importanza a ciò che prima di tutto dirige e determina la vita di una società e di un singolo individuo, è un individuo che nega i valori.

Dell'essenza del valore, e quindi del riferimento fondamentale di tale essenza al Nichilismo, parleremo più avanti: per ora sia sufficiente considerare sommariamente il Nichilismo come una presa di posizione (sistemica o meno) davanti a una realtà determinata (da parte di uno o più individui) che mira a cambiare tale realtà, distruggendone quei fondamenti che sembrano importanti e che, invece, non valgono nulla.

Detto così in effetti il Nichilismo appare come un'opinione sul mondo, come una vera e propria *Weltanschauung*: da dove provenga e da cosa sia intimamente sostenuta non è fondamentale saperlo. A chi importa in fin dei conti?

Padri e Figli

Il nichilista è un uomo che non si piega a nessuna specie di autorità; che nessun principio accetta per fede, per quanto questo principio abbia credito e culto fra la gente.⁷

Così si legge in *Padri e Figli*, opera nella quale cominciamo, con questa citazione, a esplorare questa prima apparizione del termine Nichilismo, per dare maggiore corpo così, a quanto detto sopra. Il Nichilismo promulgato dal protagonista dell'opera di Turgheniev, il giovane studente di medicina Basarov, consiste puramente in questo: nella negazione. Il Nichilismo, per Basarov, è il rifiuto di ciò che sta in alto, più in alto di ogni singolo: «Io non sono dell'opinione di nessuno; ho le mie».⁸

Il Nichilismo di Basarov è sovversivo e irriverente: per lui non esiste principio meritevole di rispetto al di fuori della singola coscienza, la quale possiede il vero; il suo è un egoismo libero che celebra ogni istante della propria vita, che benedice ogni attimo in quanto testimone dell'inalienabile diritto all'essere se stessi, padroni e mai servi; il nichilista osserva, ascolta e agisce senza morali che lo guidino. In una cattedrale egli avverte solo il freddo di una casa troppo grande per vivere come si dovrebbe e, al suo interno, sente solo il bisbigliare di persone piene di paure e false speranze; il nichilista sa che la parola è potere e che il potere gioca con l'illusione, che la parola è una menzogna a cui si crede perché altri ci credono, o perché qualcuno, più scaltro, la rende credibile. Di un santo, poi, il nichilista vede gli occhi storti o il naso schiacciato, di un ricco

⁷ Turgheniev Ivan, *Padri e Figli*, Fratelli Treves, Milano, 1930, p. 43.

⁸ *Ivi*, p. 113.

la pancia prominente, di un poeta l'alito cattivo; e persino al cospetto di un re egli si accorge soltanto di un vestiario colmo di stupidi alambicchi.

Per il nichilista, ognuno è responsabile di ogni cosa; tutti, infatti, siamo gli artefici della nostra fortuna e sfortuna. Basarov sa ciò che è vero e ciò che non lo è, e distingue l'essenziale dal superfluo.

Quello che per lui conta infatti, è la scienza, ovvero il corpo, la materia, poiché soltanto la materia esiste, mentre il resto è illusione, fumo, malattia. Il resto è amore, fede, filosofie. Basarov è un democratico del pensiero perché è un materialista e non vi è distinzione reale nel suo mondo materiale: gli uomini si somigliano tutti, da Mosca a Lisbona, e lo stesso le donne; e tutti e tutte hanno gli identici bisogni: un tetto, del cibo, e il placar gli istinti. Sì, perché l'amore è un'invenzione dei poeti e ciò che davvero rende vivo il mortale è invece una complessa sintesi di fluidi, di atei riti organici di macchine che si stringono e si rilassano... movimenti razionali, reali, tangibili: materiali!

Basarov è un nichilista in quanto i grandi valori morali, politici, religiosi, per lui non valgono nulla; tutto ciò che è ideale è immaginario, e la realtà dell'immaginazione è nulla.

Inutile dire che il carattere rivoluzionario del personaggio di Basarov non poteva non condurre a una reazione della critica intellettuale del tempo. Il «Contemporaneo» (*Sovremennik*), rivista fondata da Puskin e che aveva avuto tra le sue firme autori come Tolstoj e Turgheniev stesso, nell'articolo *Un Asmodeo del nostro tempo* definì Bazarov «non un eroe vivo, ma una caricatura, un mostro con la testina minuscola e il corpo gigantesco» e, ancora, «un rozzo e cinico individuo, che amava la baldoria e gli alcolici forti». Eppure vi furono anche difese aperte della figura di Basarov, sostenute chiaramente da riviste più democratiche, come la «Parola Russa» (*Russkoe slovo*), dalle cui pagine Dmitrij Ivanovic Pisarev, il suo massimo esponente, riconobbe apertamente la capacità di Turgheniev di tratteggiare la gioventù nuova, moderna, armata di un feroce disincanto di fronte a ciò che per secoli era stata creduto vero. E Pisarev, sia detto come nota a margine, era un materialista.

La parola Nichilismo entrava così nella cultura come specchio di un nuovo modo di intendere la tradizione e l'apparato di norme e valori che la costituivano; entrava, in altre parole, nel dibattito politico; ed era sostanzialmente il rifiuto categorico di ascoltare ancora le stesse vecchie canzoni. Tuttavia chiediamo: Turgheniev amava davvero il suo Basarov? Ne era chiaramente affascinato in quanto rappresentante del nuovo, sì certo: ma lo credeva importante? Perché, alla

fine, di Basarov non resta che un epilogo non propriamente glorioso e noi assistiamo al suo agonizzare in un letto, in attesa, pur senza mai confessarselo – sì, proprio lui che non credeva nell'amore, e negli altri *demoni* – della donna amata.

Basarov si presta dunque semmai ad essere letto come la rappresentazione di un ragazzo che alza la voce, che fa il dispetto al papà, che dilata questo dispetto all'intera vecchia guardia e che ne estende la durata, trascinandolo per anni invece che per minuti; sembra quasi e soltanto un democratico acerbo, e il suo operare, in fondo, un modo più intellettuale, più costante e agile di puntare i piedi e dire: “no! Giusto o sbagliato io non voglio farlo, non voglio perché lo dite voi!”. Sembra quindi un fastidio di Turgheniev, un'originale creazione a metà fra l'arte e la politica. E fastidio sembra essere anche quello di Jacobi, tanto che mi viene da dubitare che egli pensasse davvero che l'idealismo di Kant, Fichte e Schelling fosse Nichilismo. Forse Jacobi temeva che questa nuova meditazione filosofica potesse sottrargli qualcosa attraverso cui egli aveva determinato il suo intero modo di essere nel mondo. Forse questo idealismo lo stava privando, prima di tutto, della fede e delle sue promesse, o dell'enorme dignità che quel parlar di “cose divine” gli aveva da sempre conferito. In buona sostanza quindi mi chiedo: non è forse possibile che egli avesse avvertito, in questa nuova posizione metafisica, una messa in discussione di ciò che per lui era massimamente inconcusso? Non potrebbe aver temuto che in qualche modo fossero gli idealisti e non lui, ad avere ragione, ad essere nel vero?

E dunque, allargando il campo, è forse possibile che questo primo nominare, definire il Nichilismo, rappresentasse in realtà uno sbadiglio, un immaturo tentativo di apprendere qualcosa che veniva alla luce? Che il bisogno di coniare la parola Nichilismo fosse un prodotto del manifestarsi del Nichilismo stesso?

Il Nichilismo in Turgheniev non è una questione di importanza vitale, non è una forza dominante, un destino inevitabile, un abisso, è più che altro un detonatore per innescare un movimento verso qualcosa che superi il moderno stato di cose, un fenomeno di coscienza sociale; è un'imatura ribellione, incompiuta per il momento, o anche, forse, un primo movimento, un negare per poi affermare. Il Nichilismo, nel nostro romanziere russo, è una risposta storica a un determinato periodo storico: la vecchia società non ha più la forza per guidare il popolo verso il futuro e occorre dunque instillare il dubbio, far tremare il palco su cui gesticolano vecchi attori, non più adatti alla nuova recita. Quello che davvero conta è ciò che il Nichilismo apre: lo sbocco. Perché a quest'altezza il Nichilismo è la risultante provvisoria di un'agitazione, è un fenomeno

strettamente politico e, in sé, non è un pericolo morale né ontologico; non è forte abbastanza per esserlo. Basarov nega l'amore, e inevitabilmente, si innamora.

Si sa! – esclamò Basarov. – L'uomo è in grado di intendere tutto, le ondulazioni dell'etere e quel che succede nel sole; ma non capirà mai e poi mai che un altro uomo si soffi il naso in modo diverso dal suo.⁹

Turgheniev avverte qualcosa che si muove nel mondo e gli dà un nome, ma scambia un effetto per il tutto. Il protagonista di *Padri e Figli* – come il romanzo stesso – è infatti solamente l'incarnazione di una minuscola parte di quella forza di portata mondiale che è e sarà il Nichilismo, ed è per questo che Turgheniev può permettersi di scherzare con esso attraverso il suo Basarov; senz'altro, rispetto a Jacobi, non ne vede solo il lato puramente negativo, eppure, esattamente come Jacobi, sottovaluta anche quello e rinchiude la positività del fenomeno entro lo spazio di un primo passo verso qualcos'altro. Dunque il Nichilismo, nel suo primo venire alla parola, viene confinato in una specifica regione dell'ente: nella politica da Turgheniev, nell'epistemologia e nella morale (solo in quanto l'epistemologia di Jacobi è innanzitutto morale) da Jacobi.

Chi invece si mette in ascolto, e senza (quasi) difese si abbandona all'assalto del Nichilismo, lasciandosi trasportare nell'occhio del ciclone pur di guardarci dentro; chi è pronto a rischiare tutto, a sacrificare la verità, ciò che di più alto dimora fra gli esseri umani di ogni nazione e tempo – a sacrificarsi – abbandonandosi così alle più estreme conseguenze di tutto questo, costui è Fëdor Michajlovič Dostoevskij.

Ma la Russia è sterminata, è grande più di un continente, e può ospitare ogni genere di ideale e contro-ideale, sì, vi è spazio per ogni afflizione e gioia nella grande madre Russia, per miserie mortificanti come per ricchezze roboanti; si può davvero rischiare la propria anima in Russia, perché ogni giorno, innumerevoli ne vengono divorate dal gelo, dal mongolo o dallo Zar. Ogni anima russa, anche la più umile, conosce il pericolo della propria caducità. Poiché solo qui avviene che il muzik baci l'ombra del sovrano che gli passa accanto, nonostante dallo Zimnij Dvorec, egli, lo Zar, recida o benedica la sua vita con un solo gesto ogni singolo giorno; poiché solo qui sia lo Zar che il muzik compiono lo stesso inchino, quando le loro labbra si poggiano sull'icona ortodossa, fra gli incroci della Prospettiva Nevskij, come sui rigidi lembi ghiacciati siberiani. È tutto questo l'immensa, antica Russia. E chiediamo allora se allo sguardo profondo

⁹ *Ivi*, p. 228.

di quello che forse era il primo degli spiriti russi, poteva forse sfuggire l'incombere di questo gigante, il sopraggiungere della lunga notte del Nichilismo.

Proprio lì, dove tutto ha una sua stagione e le giornate possono iniziare e finire nei canti di gioia o nelle lamentazioni per i copiosi lutti, il sentire profondo di un santo folle e giocatore avrebbe mai potuto ignorare la nuova canzone? Certo che no, diremo. Ma nella bella Italia, così piccola e accarezzata, tutta, dal generoso Mediterraneo, così cristiana e brigante, non era forse più facile aspettare gli altri? Attendere che qualche popolo diverso e meno felice gridasse "Terra!", prima di cominciare a costruire l'ennesimo capolavoro di cemento e colore, prima di vestire il tempo moderno con abiti mai veduti prima?

Eppure, anche l'Italia ha avuto i suoi pionieri, e ha dato i natali a sensibilità profondissime, in anticipo e financo postume al proprio tempo. Anche l'Italia ha avvertito la forza del Nichilismo prima ancora dell'avvento nichilista.

A noble craft, but somehow a most melancholy!

All noble things are touched with that.

Herman Melville

Parte Prima

L'Italia e il Nichilismo.

Giacomo Leopardi e Carlo Michelstaedter

L'Italia e il Nichilismo

Il congresso di Vienna del 1814 suggellava la fine dell'ideale rivoluzionario, o almeno lo feriva mortalmente. Restaurazione voleva dire equilibrio, ordine. Napoleone aveva marciato sulle macerie dell'Ancien Régime, era stato il rovescio della rivoluzione, un altro modo di intendere il nuovo, una forza che ormai non poteva più essere ignorata, ma che anzi occorreva combattere con la perizia e la saggezza dell'esperienza: in parole semplici, bisognava trovare un equilibrio nuovo ma vecchio e, viceversa, un ordine consapevole della minaccia e addestrato alla risposta.

Il doloroso epilogo dei moti del 1820-21, aveva sopito nel sangue anche le ultime resistenze.

Pochi anni prima, eppure, tutto era diverso. Dalla presa della Bastiglia del 1789 gli spiriti più sensibili si aspettavano molto, tutto. Era il simbolo di un nuovo inizio. Nel refettorio dello Stift di Tubinga, nella Germania kantiana, Hölderlin, Schelling ed Hegel celebravano e cantavano le gesta dei rivoluzionari. L'idealismo era alle porte. Dieci anni dopo la rivoluzione, le imprese napoleoniche cominciavano ad attraversare la vecchia Europa, l'Ottocento era venuto al mondo nel segno del fuoco e della conquista, ovunque si tornava a parlare di eroi. Gli animi tremavano, ma allo stesso tempo si scoprivano a vibrare, sperare, poiché tutto sembrava parlare la lingua di una trasformazione, certamente dolorosa, ma stupenda, di un faticoso albeggiare. Il congresso di Vienna invece, era il simbolo di un tramonto: l'aquila era stata catturata, il volo compromesso. Ed ecco dunque in Italia una nota di prostrazione che risuona quasi identica nelle parole di Foscolo, Manzoni e Leopardi. È qualcosa di silenziosamente sofferente, sembra un tradimento del destino, non lo si accetta volentieri e non si sa bene cosa sia. Ma somiglia a un clima. Nelle loro parole sembra spesso che gli eventi della Rivoluzione, il loro fallimento e le gesta di Napoleone, con il loro alternarsi di illusioni e umiliazioni, abbiano come sfibrato una corda che alla fine si è spezzata, e tutti ne hanno udito lo schianto.

I versi di Manzoni in *Adelchi* «non resta | che far torto o patirlo» (Atto V, scena VII, vv. 32-33) sembrano parlare di questo. Un'affermazione simile è poi nei *Discorsi* di Foscolo, che dice che gli Italiani non hanno voluto come i Francesi diventare bestie, poiché non potevano essere uomini. Alle volte, qualcuno riannoda questo schianto a disperazioni ancora più antiche, ma c'è ora come il presagio di una disperazione ultima, perfetta. È un agitarsi tra fantasmi di possibilità che appaiono tutte ugualmente estranee e mostruose, invadono l'intero orizzonte. Ed è in questa lugubre atmosfera che si staglia

spaventosa l'immagine di Rossini, mentre fracassa tutto ciò che gli viene per le mani con la collera, tremenda e patetica, del ciclope orbato dell'unico occhio.

Eppure io credo, senza timore di inganni, che sia in Leopardi dove più scintilla il disincanto, la fine di Dante e del cuore italiano, l'anima italica consegnata alla cecità di un secolo ingrato e bugiardo, sconfitto, piegato e quindi votato alla viltà del complotto, alle cospirazioni di corte; una creatura che si agita in una grotta, che anela alla liberazione dalle catene che la cingono, attraverso però parole di vana e vuota speranza, attraverso l'idea di un domani migliore, libero.

E le magnifiche sorti e progressive. | Qui mira e qui ti specchia, | Secol superbo e sciocco.¹⁰

È in «Giacomo Taldegardo Francesco Salesio Saverio Pietro Leopardi»¹¹, dove più si ode, superbo, lo schianto, e la dolorosa accettazione di esso. Le illusioni sono cadute, riconosciute come tali, il secolo dei lumi ha creato una cura che è peggiore del male, o almeno, l'ha resa pienamente considerabile come tale.

Il secolo decimonono è solo una ribellione senza virtù, una sconfitta a cui si ammicca, la sua colpa non è nel perire davanti alla verità, ma nel tentare di mantenersi in essa con una menzogna, con una promessa futura, con la retorica del progresso. Ma i poeti lo sanno, hanno visto già tutto. Nei loro versi c'è un clima diverso, l'aria si è fatta drammaticamente pesante. Sì, perché l'*arido vero* ha invaso le dolci sere di estate, ha spento le stelle e ha reso silenzioso l'operare del mondo, doloroso il mero respirare. Il XIX secolo è il tempo di una luce che non illumina e che anzi, genera ombre, o, come ben sottolinea Rigoni:

Il Settecento non ha conosciuto soltanto il “discorso dei Lumi” ma anche il “discorso dell'ombra”, così l'Illuminismo stesso non è fondato esclusivamente sui valori della ragione, della scienza e del sapere, della società, dello sviluppo e dell'umanesimo.¹²

¹⁰ Leopardi Giacomo, *Canti*, Bur, Milano, 2000, vv. 51-3, pp. 580-1.

¹¹ Citati Pietro, *Leopardi*, Milano, Mondadori, 2010, p. 9.

¹² Rigoni Mario Andrea, *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, p. 86.

Tuttavia, se nel principio Leopardi credeva che una felicità fosse possibile (certo soltanto per loro, per i fieri popoli antichi colmi di immaginazione, per i figli giocosi dell'illusione), il vero, nell'*acme* della sua rivelazione, aveva sopito anche questa fatua convinzione.

In Leopardi si sente infatti il dolore del mondo, di ogni anima di esso, passata, presente e futura, perché la vita è dolore, e chi cerca di vincerlo è consegnato al più atroce: all'ineluttabilità del destino in dote alla mortal prole, all'errare perpetuo in un inganno. Poiché ogni centimetro di questa terra, ogni secondo che muore, è intriso di paure e pene, e non v'è rifugio, né patria, né dio che possa salvarci.

Tuttavia, nonostante la morsa sia soffocante, c'è ancora qualcosa che resiste, qualcosa di profondamente umano. Non è una salvezza, somiglia piuttosto a un tepore che scalda le mani gelate; è il «caro immaginar», vago e indefinito, è il dono della poesia, perché lei ancora resiste, come modo antico di amare ciò che vive. La poesia, resiste.

Natura, vita ed esistenza

Scriva Angiola Ferraris:

L'arrivo a Firenze, nel maggio del 1830, segnò per Leopardi la fine della "notte orribile" di Recanati, e l'inizio di un tempo di estroversione, aperto ai contatti umani. [...]

Nel corso degli anni 20 l'editore della rivista fiorentina [Giovanni Pietro Vieusseux] cercò infatti a più riprese di ottenere la collaborazione di Leopardi. Nel 1824 gli offrì incarico di corrispondente dagli Stati pontifici che egli rifiutò a causa dell'arretratezza della vita intellettuale nella Roma papalina: nel 1826 avanzò la proposta più impegnativa di una rubrica di critica del costume, atta ad assicurare all'articolaista una retribuzione regolare con un certo margine di libertà di intervento sui temi d'attualità sociale, sia pure nei limiti imposti dalla duplice censura civile ed ecclesiastica. Leopardi respinse anche questo secondo invito, motivando il suo rifiuto in base agli interessi prevalenti del proprio orientamento speculativo, volto allo studio dell'uomo in sé e dei suoi rapporti col resto della natura e quindi estraneo alla sfera di indagine della filosofia sociale cara al secolo XIX.¹³

Leopardi non era disposto a concedersi nemmeno un sogno, nemmeno un piccolo riparo dalla tempesta, un'illusione in cui trovare riposo. Al di fuori della poesia infatti, e del

¹³ Ferraris Angiola, *L'ultimo Leopardi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Milano 1987, pp. 4-5.

ricordare, attraverso il modo peculiare che è dato al poeta – attraverso il rimembrare – non vi era nessun ristoro per questo incurabile dolore dello spirito. Ma non è un rifugio, o la famigerata oasi nel deserto: la Poesia è la dignità, l'unica nobiltà possibile, è un atto d'amore immenso.

Aveva un cuore irrequieto il Contino, e l'impeto di un eroe greco. Per lui non poteva darsi una politica senza un'ontologia, non ci si poteva prendere cura della prole mortale senza aver capito, nel profondo, cosa fosse davvero l'essere umano. Come si racconta in un'antica storia ebraica, non con l'oro né con la forza venne eretto il tempio, ma con la parola, la legge, il sacro. La parola è la verità, in tutta la sua bruciante e brutale distruttività, ed è legge, poiché nulla può sottrarsi ad essa, nulla riesce a vincerla. Conta soltanto il vero, non importa se il sapore che lascia sia quello del veleno, se il suo nutrire sia uccidere:

Ogni cosa che sa di affettuoso e di eloquente mi annoia, mi sa di scherzo e di fanciullaggine ridicola. Non cerco altro fuorché il vero, che ho già tanto odiato e detestato.¹⁴

Il sacro però è la poesia, che mentre si immola nel regno dannato del vero, cioè mentre si offre alla parola, ci dà un cuore per sopportarlo.

Ma il nostro fato, dove che egli ci tragga, è da seguire con animo forte grande; la qual cosa è richiesta massime alla tua virtù, e di quelli che ti somigliano.¹⁵

Il 1819 è per Leopardi l'anno della grande conversione al *vero*, un anno dominato dal sentimento di corruzione e debolezza della materia umana. Eppure non è solo l'inquieto incedere deteriorante delle sue tristi condizioni fisiche, troppo prematuro certamente, a provocare in lui una rottura nelle sue meditazioni, nel suo pensiero, quanto piuttosto la coscienza della presenza ineluttabile del dolore e della fragilità del mortale, del nulla che circonda la sostanza umana.

Nel 1823 quasi un terzo dello *Zibaldone* è compiuto, i tempi sono maturi per quello che sarà il nodo fondamentale di tutta l'*ultrafilosofia* leopardiana, la teoria del piacere.

¹⁴ È parte del contenuto di una lettera che Leopardi scrive al Giordani nel maggio del 1825. (Leopardi Giacomo, *Epistolario*, Le Monnier, Firenze, 1892, Lettera 203, p. 332).

¹⁵ Leopardi Giacomo, *Il Parini ovvero della gloria*, in *Opere Morali*, Loescher, Torino, 1966, p. 179.

La teoria del piacere è il cardine che permette il movimento dell'intero apparato metafisico leopardiano, in essa trova unità ogni singola meditazione intorno all'essenza e all'esistenza della vita umana, trova riposo la decisiva differenza tra l'esistere e il vivere, e così, tra l'uomo e la natura, spirito e materia. E in essa si trova anche molta poesia.

Volgiamoci allo *Zibaldone* e ad alcuni pensieri del 1825:

Il fine naturale dell'uomo e di ogni vivente, in ogni momento della sua esistenza sentita, non è né può essere altro che la felicità, e quindi il piacere, suo proprio; e questo è anche il fine unico del vivente in quanto a tutta la somma della sua vita, azione, pensiero. Ma il fine della sua esistenza, o vogliamo dire il fine della natura nel dargliela e nel modificargliela, come anche nel modificare l'esistenza degli altri enti, e in somma il fine dell'esistenza in generale, e di quell'ordine e modo di essere che hanno le cose per se, e nel loro rapporto alle altre, non è certamente e in niun modo la felicità né il piacere dei viventi, non solo perché questa felicità è impossibile (Teoria del piacere), ma anche perché sebbene la natura nella modificazione di ciascuno animale e delle altre cose per rapporto a loro, ha provveduto e forse ha avuto la mira ad alcuni piaceri di essi animali, queste cose sono un nulla rispetto a quelle nelle quali il modo di essere di ciascun vivente, e delle altre cose rispetto a loro, risultano necessariamente e costantemente in loro dispiacere; sicché e la somma e la intensità del dispiacere nella vita intera di ogni animale, passa senza comparazione la somma e intensità del suo piacere.¹⁶

Il fine della natura umana in quanto amore della vita, e quindi amor di sé, è propriamente la felicità: essa rappresenta il compimento di quell'amore. La Natura, la cui vita è più grande di ognuna di quella dei mortali, dispone di tutti i suoi figli, essendone la madre, senza curarsi mai delle loro realizzazioni, la felicità in quanto fine dell'esistenza umana è perennemente condannata al dolore della mancanza di essa per via del principio dell'esistenza:

[...] il fine della natura universale è la vita dell'universo, la quale consiste ugualmente in produzione conservazione e distruzione dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione, in quanto si vede che sono più assai quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione; in quanto naturalmente nella vita dell'animale occupa maggiore spazio la declinazione e consumazione ossia invecchiamento (il quale comincia nell'uomo anche prima dei trent'anni) che tutte le altre età insieme [...]

¹⁶ Leopardi Giacomo, *Zibaldone*, Edizione integrale diretta da Lucio Felici, Newton & Compton, Roma, 1997, Pa 4128, p. 839.

in quanto finalmente lo spazio della conservazione cioè durata di un animale è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione.¹⁷

La teoria materialistica della realtà conduce senza appello alcuno, quindi, a un'invincibile infelicità. Le pretese della specie umana, fondate sulla centralità della propria esistenza, si schiantano infatti contro un piano più ampio in cui la vita, come la morte, non sono soggette a tutele di alcun tipo, poiché l'una subentra all'altra senza alcun riguardo se non quello della continuazione dell'esistenza della Natura stessa, in cui:

L'ordine eterno delle cose non è in alcun modo diretto alla felicità degli esseri sensibili o degli animali. Esso vi è anzi contrario. Non vi è neppur diretta la natura loro propria e l'ordine eterno del loro essere. (...) Poiché essi esistono e le loro specie si perpetuano, convien dire che essi siano un anello necessario alla gran catena degli esseri, e all'ordine e all'esistenza di questo tale universo, al quale sia utile il loro danno, poiché la loro esistenza è un danno per loro, essendo essenzialmente una souffrance. Quindi questa loro necessità è un'imperfezione della natura, e dell'ordine universale, imperfezione essenziale ed eterna, non accidentale. Se però la souffrance d'una menoma parte della natura, qual è tutto il genere animale preso insieme, merita di esser chiamata un'imperfezione. Almeno ella è piccolissima e quasi un menomo neo nella natura universale nell'ordine ed esistenza del gran tutto.¹⁸

Essentia ed Existentia, sono i caratteri in cui e attraverso cui l'ente è, si dà. E per ente dobbiamo intendere tutto ciò che è: l'uomo, la donna, il tempo, l'amore, l'albero, la paura, il gatto, lo scrivere, il ricordare, lo stato... La vita dell'ente uomo, del mortale, è dolore, poiché l'essenza del suo vivere risiede nel carattere di marginalità. Essere marginali, la temporalità dell'intera umanità non è che un misero secondo di un tempo senza fine, la razza umana è la caduca gemella di innumerevoli figli della *Matrigna* generatrice che eternamente continua, permane. Questa vita umana non è che soltanto un attimo, di certo non più importante degli altri, non ha un destino che gli appartiene, poiché non ha un tempo proprio. Ciò di cui dispone è soltanto una temporalità impressa da un altro ente: è la sua mortalità, davanti alla quale però, ogni atto è indarno. Il fine del genere umano non è mai il proprio fine.

Nella riflessione il pensiero dell'uomo trova l'eterna violazione dell'identità fra il fine per cui vive e il fine a cui anela essenzialmente.

¹⁷ *Ivi*, Pa 4130, p. 839.

¹⁸ *Ivi*, Pa 4133, p. 840.

Già perché non merita certo particolare cura questo strano animale che pensa, egli è esattamente quello che è, un atomo che si lega ad altri atomi, che esiste, e poi non esiste più. Si sa che in una sola notte lo *sterminator* Vulcano spazzò via la breve vita di un'intera città, madri e padri, figli, amici e amanti. Il Vulcano in quanto natura soffiò via come cenere l'operare umano, i sogni e il futuro di esso, e non vi fu malvagità in tutto questo – seppur vorremo inveire contro tale violenza – ci fu solo una rigida necessità, l'ineluttabilità di un punto di vista superiore. Certamente lo spirito umano rintraccia colpe e piange, ma la materia è soltanto materia, non si cura della felicità, la sua esistenza è immorale, mai attenta al sentimento. Poiché l'intera esistenza di un popolo non che è un battito di ciglia appena visibile sull'occhio eterno della Natura, materia nella materia; perché l'esistenza è materia, è natura.

Ma non accade forse lo stesso, quando la scarpa di un contadino nel suo fare quotidiano, diventa Vulcano schiacciando un formicaio che brulica di lavoro, di provviste e abitazioni, sterminando così miliardi di vite? Certamente, perché anche il mortale è natura. Eppure quanto poco umano è questo disporre della vita e della morte senza cura, questa noncuranza che è, tuttavia, propriamente la vita della nostra specie.

Ed è dolore, l'esistenza. Infatti, il modo in cui la vita si dispiega non è altro che dolore¹⁹, la continua mancanza, sottrazione e impossibilità di ciò che più intimamente il vivente desidera, poiché ogni uomo e donna vuole che la sua vita sia preziosa, il massimo dei beni, che essa sia felice, libera, che altro? E lo pretende con tutte le sue forze; ma non può capire, non può accettare che senza alcun senso per l'essere umano, questa vita, l'unica che c'è, sia spezzata da uno sbadiglio dell'universo, che di questa esistenza egli non sia padrone, ma anzi schiavo.

Così, nel fienile, come le altre bestie, questa miserabile e infelice anima cerca un riparo. Ignara del fuoco. Ma la vita della Natura non è altro che fuoco:

muor giovane colui ch'al cielo è caro²⁰

¹⁹ Per puro bisogno di sintesi rimando la celebre sentenza nella nota della pagina dello zibaldone del 19 e 22 aprile 1826 (4174-77): «Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male». Leopardi Giacomo, *Zibaldone*, cit., Pa 4174-7, p. 854.

²⁰ Leopardi Giacomo, *Amore e Morte*, in *Canti*, cit., p. 541.

Il verso di Menandro fa da epigrafe al canto *Amore e Morte*. Il concetto di “morte consolatrice”, d'altronde, non soltanto abbraccia interamente il componimento e si cristallizza in tutto il ciclo di *Aspasia*, ma in generale

A chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono? ²¹

La teoria del Piacere

Sta bene, c'è la morte. La potenza smisurata dello spirito si infrange contro la determinatezza della materia, il corpo si rompe e muore e lo spirito è costretto a seguirlo, forse, addirittura, un attimo prima.

Sì, la felicità come identità di vita ed esistenza è impossibile, ma questo impedisce tout court ogni tipo di felicità? Non tutti conoscono i piaceri dello spirito, ma di certo quelli del corpo sono di dominio comune, possibile che Leopardi creda che sia mendace la fede in generale nell'esistenza del piacere? Ogni genere di piacere? Perché, se fosse così, sarebbero verosimili i luoghi molto comuni sul suo inconsolabile pessimismo, sulla sua disarmante disperazione, ma soprattutto così gli si potrebbe obiettare che laddove egli vede un'impossibilità del piacere vi è piuttosto una sua incapacità nel perseguirlo. In fin dei conti è quello che molti tra gli intellettuali del suo tempo gli imputavano: una natura infelice in un corpo infelice, come dire, in parole povere, che la malattia della materia genera inevitabilmente la malattia dello spirito. È Leopardi stesso d'altronde a suggerirci una tale riduzione:

Nel corpo debole non alberga coraggio, non fervore, non altezza, di sentimenti, non forza d'illusione ... Nel corpo servo anche l'anima è serva. ²²

Sarebbe però incredibilmente infruttuoso operare una riduzione così grossolana e dozzi-

riflette l'attenzione leopardiana al tema del suicidio e della morte come liberazione, pensiero che sarà tematicamente affrontato anche in prosa all'interno di alcune delle *Operette Morali* (spiccano tra esse il *Porfirio* e il *Tristano*). Lo stesso frammento di Menandro (111 K.-Th): «hon oi theoi philusin apothnēskēi neos», è poi citato da Michelstaedter nella lettera 373 a Chiavacci del 1909 (Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, Adelphi, Milano 1993, pp. 371-4).

²¹ Leopardi Giacomo, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette Morali*, cit., p. 151.

²² Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 255, p. 92.

nale del pensiero leopardiano, o abbandonarsi ciecamente a quel «sentimento dell'irreparabile e irreversibile»²³ che attraversa l'opera leopardiana. Quando il poeta parla del piacere, infatti, non parla della possibilità di provare questo o quel piacere determinato e si riferisce propriamente al tendere verso di esso, all'esaurirsi e completarsi in esso. Come al solito, Leopardi parla della tensione verso un'identità della vita con l'esistenza, parla di un'attività dello spirito umano, del suo fare, del suo agire che, in quanto spirito, attraverso il proprio movimento si costituisce, vive.

La teoria del piacere è una reale appropriazione di una determinata figura dello spirito umano, ovvero essa è la comprensione (e rivelazione) di un modo di essere dell'ente uomo, va dunque misurata con estrema cautela.

È inevitabile quindi parlare di quel sentimento che ora gira fra le vie del secolo, che nutre quel clima di cui si accennavano i tratti prima. È qualcosa di ancora non limpido, non chiaramente assimilabile a esperienze precedenti, è vecchio come le montagne, eppure solo adesso sembra essersi destato in tutta la sua vertiginosa devastazione; è il sentimento del nulla, la massima impotenza, il dio che sottrae tutto, che rende vano ogni agire umano, perché tutto è vano se, costantemente, il nulla si impone come il limite di ogni operare.

E mentre si manifesta, divora:

Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale.²⁴

L'umanità non può essere felice perché non può mai appropriarsi di se stessa, ovvero non può mai perseguire il proprio fine. Il suo è un problema materiale, il tendere dello spirito è infinito, ma la materia no e alla vita, ineluttabile, segue sempre la morte. Il nulla è in imperitura attesa.

Il nulla è negli oggetti e non nella ragione.²⁵

Il desiderare non si arresta mai, perennemente il vivente tende a qualcosa che sta oltre

²³ Baldacci Luigi, *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 48.

²⁴ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 165, p. 69.

²⁵ *Ibidem*, Pa 2943, p. 584.

ciò che riesce ad assicurarsi, non si esaurisce in una determinazione, ve ne è infatti sempre una successiva verso cui tendere. Tuttavia il determinato per sua natura è sempre circoscritto dal nulla, da ciò che non è e non può essere, dalla fine. Del resto, la materia ha sempre un limite, tutte le cose sono limitate nel tempo e nello spazio, tutti i piaceri del mondo non possono saziare il desiderio del piacere:

L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché ingenerata o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. né per durata, 2. né per estensione. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. né la sua durata, perché nessun piacere è eterno, 2. né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente e tutto abbia confini, e sia circoscritto. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perché, come ho detto, non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio. Non ha limiti per estensione perché è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio del piacere. Ora una tal natura porta con sé materialmente l'infinità, perché ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente il piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppure concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa che ella desidera illimitata.²⁶

Questi appunti del 1820 sono i prodromi, già sufficientemente compiuti, della formulazione completa della teoria del piacere del 1821. La dialettica infinito-finito propria della tensione alla felicità si appoggia in questa stessa annotazione, più avanti, ad altri concetti che saranno fondamentali negli scritti successivi. Leopardi infatti denota l'astrettezza come componente essenziale del piacere (essa è ciò che rende nel desiderare, un determinato, indeterminato, che vede in un circoscritto, qualcosa di illimitato); e rivolge poi l'attenzione nei confronti dell'assuefazione ²⁷sentimento che riapre lo scarto fra ciò che si desidera e ciò che resta di esso nel momento in cui ce ne appropriamo.

Procediamo ancora:

²⁶*Ibidem*, Pa 165, p. 69.

²⁷ *Ibidem*, Pa 1370-1, pp. 315-16. «Non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione. [...] Tutto in somma nell'uomo è assuefazione».

Veniamo alle conseguenze. Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo, e come un tal piacere, ma in fatti lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere il cavallo, trovi un piacere necessariamente circoscritto, e senti un vuoto nell'anima, perché quel desiderio che tu avevi effettivamente, non resta pago. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non potrebbe per durata, perché la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno. E posto che quella material cagione che ti ha dato un tal piacere una volta, ti resti sempre (p.e. tu hai desiderato la ricchezza, l'hai ottenuta, e per sempre), resterebbe materialmente, ma non più come cagione neppure di un tal piacere, perché questa è un'altra proprietà delle cose, che tutto si logori, e tutte le impressioni appoco a poco svaniscano, e che l'assuefazione, come toglie il dolore, così spenga il piacere. Aggiungete che quando anche un piacere provato una volta ti durasse tutta la vita, non perciò l'animo sarebbe pago, perché il suo desiderio è anche infinito per estensione, così che quel tal piacere quando uguagliasse la durata di questo desiderio, non potendo uguagliarne l'estensione, il desiderio resterebbe sempre, o di piaceri sempre nuovi, come accade in fatti, o di un piacere che riempiesse tutta l'anima. Quindi potrete facilmente concepire come il piacere sia cosa vanissima sempre, del che ci facciamo tanta meraviglia, come se ciò venisse da una sua natura particolare, quando il dolore la noia ec. non hanno questa qualità. Il fatto è che quando l'anima desidera una cosa piacevole, desidera la soddisfazione di un suo desiderio infinito, desidera veramente il piacere, e non un tal piacere; ora nel fatto trovando un piacere particolare, e non astratto, e che comprenda tutta l'estensione del piacere, ne segue che il suo desiderio non essendo soddisfatto di gran lunga, il piacere appena è piacere, perché non si tratta di una piccola ma di una somma inferiorità al desiderio e oltracciò alla speranza. E perciò tutti i piaceri debbono esser misti di dispiacere, come proviamo, perché l'anima nell'ottennerli cerca avidamente quello che non può trovare, cioè una infinità di piacere, ossia la soddisfazione di un desiderio illimitato.²⁸

Nel conseguimento del piacere che si desidera vi è sempre una delusione, una frustrazione del desiderio; ogni piacere è custode di un dispiacere. La costante tensione a trovare la soddisfazione in questo o quel piacere è perennemente consegnata al dolore, alla noia, al patimento di questo eterno e inconciliabile conflitto fra materia e spirito, fra finitudine e illimitatezza. All'anima umana, nel suo desiderare la felicità, spetta in dote lo stesso destino di Sisifo: non appena raggiunta la vetta ella è di nuovo, e immediatamente a valle, e lì comincia a mirarne un'altra. Vi sono luoghi ove persino i perfetti versi

²⁸*Ibidem*, Pa 166, pp. 69-70.

di Goethe dello *Über allen Gipfeln* non trovano verità, poiché esistono vette in cui la pace non trova dimora.²⁹

Il Limite

La battaglia nel campo del Nichilismo è alimentata da un concetto che Leopardi vede chiaramente come costitutivo dell'essere umano: il limite.

Per secoli l'umanità nel suo destinarsi, nel suo progredire che è costruzione di un futuro da abitare, ha misurato il proprio coraggio nel costante superamento del limite, abbattendolo, varcando una soglia, e rilanciandosi attraverso la costituzione continua di un altro limite ed un altro ancora, o perendo per aver osato troppo, per aver azzardato un ultimo impossibile passo. In ogni caso il limite, da sempre, segna il cammino umano. Attraverso di esso Colombo incontrò le Americhe, mentre l'Odisseo di Dante, l'ottava bolgia.

Ma di esso l'uomo ha anche avuto cura. Così più di duemila anni fa sorse la *πόλις*, che diceva cosa fosse greco e cosa barbaro; quel limite era il carattere proprio del popolo greco, era ciò che esiliava il non essere, lo bandiva fuori dalla vita, dalla Grecia, dalla verità.

Nel secolo dell'annuncio del Nichilismo, nel secolo di Nietzsche, il limite è, in Giacomo Leopardi, il dolore; dunque la causa del dolore è ciò che manca, il mancante.

Questa è però per l'appunto la dote del Nichilismo, per il quale del limite non resta, giustappunto, che il suo limitare; esso è il negativo e, come ogni cosa negativa, ha nel suo modo di essere, il nulla.

La poesia, con la sua generosa offerta di indeterminato, è l'unico contraltare al limite. Il vago, l'indefinito tipici della poesia sono infatti quella regione dell'illimitato in cui, soltanto, ritrova riposo il dolore del mancare.

La somma della teoria del piacere, e si può dir anche, della natura dell'animo nostro e di qualunque vivente, è questa. Il vivente si ama senza limite nessuno, e non cessa mai di amarsi. Dunque non cessa mai di desiderarsi il bene, e si desidera il bene senza limiti, Questo bene in sostanza non è

²⁹ Mi riferisco ai *Wandrer's Nachtlied* di Goethe, scritti fra il 1776 e il 1780, e in particolar modo proprio al secondo dei due poemi *Ein gleiches*: *Über allen Gipfeln / Ist Ruh, / In allen Wipfeln / Spürest du / Kaum einen Hauch; / Die Vögelein schweigen im Walde. / Warte nur, balde / Ruhest du auch.*

altro che il piacere. Qualunque piacere ancorché grande, ancorché reale, ha limiti. Dunque nessun piacere possibile è proporzionato ed uguale alla misura dell'amore che il vivente porta a se stesso. Quindi nessun piacere può soddisfare il vivente. Se non lo può soddisfare, nessun piacere, ancorché reale astrattamente e assolutamente, è reale relativamente a chi lo prova. Perché questi desidera sempre di più, giacché per essenza si ama, e quindi senza limiti. Ottenuto anche di più, quel di più similmente non gli basta. Dunque nell'atto del piacere, o nella felicità, non sentendosi soddisfatto, non sentendo pago il desiderio, il vivente non può provar pieno piacere; dunque non vero piacere, perché inferiore al desiderio, e perché il desiderio sovrabbonda. Ed eccoti la tendenza naturale e necessaria dell'animale all'infinito, a un piacere senza limiti. Quindi il piacere che deriva dall'infinito, piacere sommo possibile, ma non pieno, perché l'infinito non si possiede, anzi non è. E bisognerebbe possederlo pienamente, e al tempo stesso indefinitamente, perché l'animale fosse pago, cioè felice, cioè l'amor proprio suo che non ha limiti, fosse definitamente soddisfatto: cosa contraddittoria e impossibile. Dunque la felicità è impossibile a chi la desidera, perché il desiderio, sì come è desiderio assoluto di felicità, e non di una tal felicità, è senza limiti necessariamente, perché la felicità assoluta è indefinita, e non ha limiti. Dunque questo desiderio stesso è cagione a se medesimo di non poter essere soddisfatto. Ora questo desiderio è conseguenza necessaria, anzi si può dir tutt'uno coll'amor proprio. E questo amore è conseguenza necessaria della vita, in quell'ordine di cose che esiste, e che noi concepiamo, e altro non possiamo concepire, ancorché possa essere, ancorché fosse realmente. Dunque ogni vivente, per ciò stesso che vive (e quindi si ama, e quindi desidera assolutamente la felicità, vale a dire una felicità senza limiti, e questa è impossibile, e quindi il desiderio suo non può esser soddisfatto) perciò stesso, dico, che vive, non può essere attualmente felice. E la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, né potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue.³⁰

La teoria del piacere è il sigillo del nulla, è un primo annuncio del Nichilismo che incombe e, in quanto tale, è una teoria nichilista.

Non so se Giacomo Leopardi fosse propriamente un nichilista, c'è nel suo sistema di pensiero, come suggerisce Marco Moneta, la componente relativista più di quella scettica³¹, ma, soprattutto, vi è ancora in lui una scintilla antica, una missione da compiere, e c'è ancora una poesia negli ultimi anni del Conte. Eppure non si dà, nemmeno nel suo pensiero più maturo, un'altra verità che combatta il vero, ma piuttosto un invito a un socialismo sentimentale, un inno alla dignità del proprio essere caduchi: quello della *Ginestra*.

³⁰ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 646-7, pp. 166-7.

³¹ Moneta Marco, *L'officina delle aporie*, Franco Angeli, Milano, 2013, p. 93.

1. E tu, lenta ginestra,
2. Che di selve odorate
3. Queste campagne dispogliate adorni,
4. Anche tu presto alla crudel possanza
5. Soccomberai del sotterraneo foco,
6. Che ritornando al loco
7. Già noto, stenderà l'avar lembo
8. Su tue molli foreste. E piegherai
9. Sotto il fascio mortal non renitente
10. Il tuo capo innocente:
11. Ma non piegato insino allora indarno
12. Codardamente supplicando innanzi
13. Al futuro oppressor; ma non eretto
14. Con forsennato orgoglio inver le stelle,
15. Nè sul deserto, dove
16. E la sede e i natali
17. Non per voler ma per fortuna avesti;
18. Ma più saggia, ma tanto
19. Meno inferma dell'uom, quanto le frali
20. Tue stirpi non credesti
21. O dal fato o da te fatte immortali.³²

Non renitente piegherà il suo capo mortale il genere umano, destinato a soccombere, sì, eppure custode di bellezza in questo destino ferale, portatore di dignità. Il limite ha ancora una luce nell'ultimo Leopardi. Solo fra le grida di dolore di una madre nasce la vita. Non più cieco davanti al vero, ma proprio in esso e attraverso di esso, il mortale riscopre la sua forza e, nel suo perire senza possibilità di vittoria, egli trova la propria vittoria. Non so se questo sommo poeta fosse un nichilista, ma l'ombra del Nichilismo invade certamente le sue giornate, anche le più luminose, le più antiche

³² Leopardi Giacomo, *La Ginestra, o il fiore del deserto*, in *Canti*, cit., vv. 297-317, pp. 591-2.

Lontano da tutto

Immaginare nell'età moderna uno spirito così solitario da sembrare fuori dal tempo, più solitario ancora di Eraclito e del suo cibarsi di bacche oltre le mura di Efeso – fra i monti e gli inverni senza riparo – è cosa spigolosa, non vi sono dubbi; ed è quasi un ingoiare gratuitamente un boccone amaro, chiedersi di un uomo che cammina per giorni interi senza quasi rivolger parola a nessuno, mentre col pensiero, con la sola filosofia senza armi né astuzie, frantuma il mondo intero e che come un gigante rende le coscienze macerie; pensare quindi a un uomo come forse non ne esistono ora, o forse come mai esistettero, a un'anima che ha sopportato tutto questo ogni singolo istante della sua terribile vita, senza lacrime o rimpianti, senza passi indietro, senza amici né amori, se non quello profondissimo per il destino, lui che era un destino.

Un filosofo è:

un uomo che costantemente vive, vede, sente, intuisce, spera, sogna cose straordinarie; che viene colpito dai suoi propri pensieri quasi dal di fuori, dall'alto e dal basso, come da quegli eventi e fulmini che gli sono *propri*; egli stesso è forse un uragano che avanza gravido di nuovi fulmini; un uomo infausto, intorno al quale sempre rimbomba e mugghia e si squarcia e avanza sinistramente. Un filosofo, ah, è un essere che spesso fugge da se stesso; ma è troppo curioso per non «tornare a se stesso sempre di nuovo».³³

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce nel 1844, quando cioè l'Italia ha perso Leopardi da sette anni e da quattro si è ormai consacrata al Manzoni e ai suoi *Promessi Sposi*. In Danimarca un'altra anima inquieta prosegue la sua attività sotto pseudonimi vari, esce *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, il precedente *Aut Aut* circola già da anni fra gli intellettuali cristiani e non di tutta Europa. La Germania, che ignora i *Manoscritti filosofici ed economici* di Karl Marx, stampati in Russia quasi 100 anni dopo, non lascia silenziosa invece la seconda edizione del *Mondo come Volontà e Rappresentazione* di Arthur Schopenhauer, mentre tutta l'Europa saluta con curiosità il nascente positivismo ad opera di Comte. La grande rivoluzione del secolo decimonono si agglutina in questa manciata di anni.

³³ Nietzsche Friedrich, *Al di là del bene e del male*, Newton & Compton, Roma, 1993, Pa 292, p. 210.

Nietzsche non è un pensatore che può essere capito, o per meglio dire, è pressoché inutile capirlo; egli richiede qualcosa di diverso, una trasformazione, l'evoluzione in un'altra specie di essere umano, chiede tanto, troppo. Non si può scrivere una tesi su Nietzsche come non si può sentire la musica come faceva Mozart quando chiudeva gli occhi e componeva con il pensiero; ma si può parlare, o cercare di farlo, di alcune delle conseguenze del filosofo di Röcken, questo sì. Ebbene la trasformazione epocale del concetto di verità proprio del XIX secolo, per opera di quella forza antica che si rivela compiutamente donando un intero nuovo modo di riferimento all'ente nella sua totalità, il Nichilismo, trova la sua essenziale formulazione nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Attraverso di lui essa viene alla parola. Perché 6000 piedi sopra il mare e molto più in alto di ogni Nichilismo di Turgheniev e Jacobi, più in alto persino di Dostoevskij stesso, su vette dove non dimora la pace, ha abitato colui che ha incarnato il proprio secolo nel modo più essenziale di tutti, donando, a chi si è messo in ascolto, occhi educati a vedere i tempi venturi. Immaginare un uomo così non basta, ma è un forse primo necessario accostamento al problema del Nichilismo.

Una tesi

Quando nel 1907 Girolamo Vitelli, docente di letteratura greca dell'Istituto di Studi Superiori di Firenze, diede il consenso allo sviluppo di una tesi di laurea sui concetti di persuasione e retorica in Platone e Aristotele, non si aspettava altro che una nuova tesi di laurea. E forse in principio quella di CM lo era davvero, soltanto un'altra tesi, magari soltanto un lavoro vissuto in modo più intenso, financo un tentativo originale, ovvero un'interpretazione moderna e più radicale di due concetti desueti, figli di un mondo antico oramai mero materiale accademico. Tuttavia una tesi può diventare qualcosa di più, un *mostro*, un faticoso addentrarsi nel pensiero, nell'origine di esso, un assalto alla propria vita, al come la si conduce una vita, e perché no? Un manifesto, un inno alla propria essenza finalmente trovata, la risultante di un logorio cominciato troppo presto, di un incessante bisogno di comprendere, di penetrare il fenomeno vita: un esperimento con la verità.

Chiaramente bisogna avere la stoffa, occorre infatti che qualcosa si sia già destato, la sensazione di una diversità originaria non è una cosa da tutti, serve quasi avvertire una

chiamata, sentirsi chiamati a rendere conto di ciò di cui nessuno rende conto, della propria vita. E perché poi? perché non semplicemente viverla, la vita? Perché non si può se non la si ha, perché mentre si vive in un sogno non vi è altra realtà oltre quella del sogno stesso. Una tesi insomma può diventare un risveglio, l'inizio di un cammino, la prima lettera di un nuovo alfabeto. Oppure la fine.

Certo è che, per Carlo Michelstaedter, la tesi sui concetti di persuasione e retorica era molte cose, e sarebbe potuta esserne tante altre se egli si fosse concesso più tempo; ma senza dubbio alcuno, essa non era semplicemente una tesi. Aveva 23 anni Carlo, quando all'indomani della stesura delle ultime note alle appendici della sua tesi di laurea, pose fine alla sua vita in un modo violento e difficile da spiegare. Sappiamo che l'invito di Pavese a «non fare troppi pettegolezzi» sulla sua scomparsa non fu raccolto (nota), e che del suo suicidio si parlò molto, troppo. Ma la sorte postuma di Michelstaedter, si può azzardare, è stata addirittura peggiore.

Carlo Michelstaedter

Carlo nasce a Guriza (così la chiamano i suoi cittadini) nel 1887, terra di confine *ad illam horam*, dal respiro italiano ma dai muscoli asburgici, città creola oggi, friulana certamente, ma della Slovenia quasi sorella. Di famiglia ebraica, Carlo parla e scrive il tedesco esattamente come l'italiano, conosce il dialetto locale e in pochi anni impara il latino e il greco.

Non è un giovane comune Michelstaedter, studia più intensamente degli altri e si innamora ogni giorno, Dante, Petrarca, Carducci e D'Annunzio, poi Leopardi: così si scopre italiano prima di ogni altra cosa, attraverso la loro lingua, il loro favellare; da Beethoven impara la passione e l'armonia, da Ibsen i turbamenti religiosi dell'anima, dai primi greci, poi (da Parmenide sopra a tutti), Carlo viene folgorato e scopre così una domanda impossibile, quella sull'Essere, e da quella comincia a chiedersi anche del non-Essere. Ecco quindi l'amato Socrate giungere in soccorso, pronto ad educarlo a quel domandare antico, e sulla sua scorta Platone e Aristotele, i demoni dell'inganno, i grandi maestri dell'illusione. E mentre Carlo impara la dialettica, cerca di assassinarla. Tolstoj, Buddha, Schopenhauer, alcuni estratti delle *Upanishad*, Cristo e la religione, la pace e la guerra, Carlo studia ogni giorno, è inquieto, cerca una prassi, una teoria che non muoia

sui libri e nelle parole, che non perisca e si sclerotizzi nella retorica. Vuole fortissimamente un altro verbo, una nuova parola che sia vita, un diverso modo di penetrare la realtà, di respirarla a pieni polmoni. E Carlo la vuole aggredire la realtà, ma senza violenza, con la dolcezza di chi si immola davanti a una fine ineluttabile, ma in essa trova la vita, la propria, ardendo ogni giorno come fa la fiamma, tentando di superare la conoscenza, di bruciarla e fonderla con la non-conoscenza. Ama il mare il giovane Goriziano, le vele che si riempiono di vento lontane dalla costa, occhi che scambiano il cielo per il mare, perché tutto è mare e cielo, se li si trattiene in unico sguardo.

Carlo è un ragazzo ma ha un'anima incredibilmente evoluta. Osserva il suo tempo e lo ascolta, ne viene travolto, non si sottrae al pericolo della dissolvenza, della crisi, del crollo dei giganti, prova anzi a diventare fuoco, a far della sua vita fuoco, a rimanere così se stesso mentre muta, imprimendo una forma al costante e mutevole divenire informe.

È tanto il coraggio di questo giovane pensatore, ma alle volte non basta. A 23 anni Carlo Michelstaedter si uccide nella sua stanza a Gorizia, lo fa 3 anni dopo il suicidio della donna che forse gli aveva fatto fremere il cuore più di ogni altra anima contemporanea: Nadia Baraden, la ballerina russa a cui dava lezioni di italiano, e che volava senza avere le ali. Carlo Michelstaedter muore lasciando poche pubblicazioni alle sue spalle: la prima sul *Corriere Friulano* nel 1908, un articolo intorno all'amato Tolstoj, e due anni dopo, sul *Gazzettino popolare*, una poetica descrizione dello *Stabat Mater* di Pergolesi. La musica e la pittura furono certamente per Michelstaedter forme di educazione, solitudini in cui ritrovarsi.

I suoi scritti verranno alla luce solo dopo la sua morte, dopo quel gesto di cui è vano il parlare, ma su cui nessuno tace, perché hanno detto che forse Carlo era malato o che non lo era affatto, o che il suo fosse stato un suicidio metafisico (così gridò d'altronde Papini lo stesso anno della morte, e altri con lui, 100 anni dopo); perché la salma di Carlo Michelstaedter è stata sepolta nel cimitero ebraico di Valdirose (Rožna Dolina), città oggi non più italiana, quasi fatalmente lontana da quei pettegolezzi che questa giovane anima, venuta troppo presto ai «ferri corti con la vita», non avrebbe mai voluto sentire.

Lontana dalla Rettorica, ma tuttavia, consegnata ad essa.

La vita nella morte

Quando ebbe tutto veduto e ben considerato, domandò Creso se avea conosciuto mai uomo più felice di lui. Rispondendo Solone di sì, e che era Tello cittadino ateniese, uomo da bene, che lasciati buon figliuoli e sustanze a bastanza, era morto con bona fama combattendo gloriosamente per la patria; [...] Ridomandò nondimeno la seconda volta, quale dopo Tello giudicasse il più felice al mondo. Rispose Solone d'aver conosciuti Cleobi e Bitone fratelli, che s'amaron grandemente ed ebbero in tal reverenza la madre, che tardando un giorno i buoi destinati a portarla al tempio di Giunone, sottentrarono al giogo per trainarla essi: perché riputatane avventuratissima dai cittadini, ne menò gran gioia: e questi giovani sacrificato e beuto che ebbero si coricarono nel letto onde non si levarono al mattino, ma si vider morti senza dolore e noia dopo a sì gran gloria. Adunque replicò Creso adirato, non riponi noi in alcun grado di felicità fra gli uomini? Solone non volendo adularlo, né da vantaggio inasprirlo, disse: O re di Lidia, Iddio ha donato noi tutte le cose mediocri, e fra l'altre una sapienza piena di confidenza, ma popolare e non reale né splendida per la sua mediocrità, la quale additandoci le infinite mutazioni della vita umana, non ci lascia superbire per li beni presenti né ammirare la felicità d'uomo, che ancora può in vita cangiarsi: perché il tempo futuro riconduce ad ogni momento non pensati accidenti. Ma quando Iddio continuò felice successione di beni e di prosperità infino al termine della vita d'alcuno, allora lo predichiamo per felice: là dove il far beato il vivente, il quale gareggia ancora nell'aringo della vita con rischio di perdere, saria uno instabile e invalido bandir la vittoria, e un coronare anzi tempo.³⁴

Michelstaedter amava i dialoghi, l'unica forma di dialettica a cui si sentì sempre legato (d'altronde Socrate, uno dei suoi grandi maestri, attraverso essi aveva mostrato al mondo la domanda sull'essenza di ogni ente); Leopardi poi, due mila anni dopo aveva ripreso quel modo antico di interrogare la verità, in quelle *Operette* che Carlo conosceva bene. Più che il contenuto delle parole del Solone di Plutarco, Michelstaedter avrebbe amato quel togliere peso alla grandezza del potente perduto nel possesso delle proprie cose, l'atteggiamento fiero ma umile di Solone davanti alla vita e alla morte.

In un dialogo immaginario con il saggio greco, Carlo avrebbe raccolto l'essenziale del suo discorso prima di cominciare un qualsiasi ragionamento con lui: si può misurare la felicità di una vita solo al termine di essa, solo dopo l'ultimo respiro, quando finalmente la vita non manca, né può mancare più di nulla. Il limite e la mancanza: tanta filosofia del Leopardi passa di qui, e su questi binari procede anche il pensiero di Michelstaedter. Quindi Carlo avrebbe annuito a Solone: “certo l'uomo non è sufficiente a

³⁴ Plutarco, *Le vite parallele*, Le Monnier, Firenze, 1859, *Libro I*, pp. 217-8.

se stesso, è una creatura che costituzionalmente manca di questa o quella fortuna, della salute o della ricchezza”, e avrebbe cominciato, a modo socratico, una correzione che forse sarebbe suonata così: “Tu dici quindi, Solone, che l’ultima parola sulla propria vita può essere detta solo nell’ultimo momento di essa, ovvero proprio quando la vita cessa di essere, poiché la morte, è sempre fuori dalla vita. Ma cosa accadrebbe se il mortale si appropriasse – ogni momento – della propria morte? Può essa, nel suo ultimo atto, privarlo di qualcosa? ”.

Così Carlo avrebbe mostrato a Solone, attraverso una maieutica oggi anziana, che la mancanza a cui l’essere umano è destinato può essere superata senza dover aspettare la morte, poiché si può morire ogni giorno senza davvero morire, ch  la vita   nella morte e la morte nella vita. Ed   questo, in buona sostanza, il tema portante di una delle poesie michelstaedteriane pi  conosciute, datata 1910, l’anno della sua morte. Il componimento   intitolato: *Il Canto delle Crisalidi*.³⁵

Valga qui come premessa che, sebbene l’attivit  poetica del Goriziano sia per lo pi  rapsodica e poco evoluta, non manca in essa il nocciolo dello sforzo filosofico, e si pu  certamente sostenere che una manciata dei suoi componimenti in versi abbia un valore ermeneutico molto peculiare, se doverosamente accompagnato a una lettura profonda della PR. Le poesie di Michelstaedter sono quasi sempre prive di una rigida forma metrica, anche se la grande tradizione poetica italiana spinge Carlo a seguire, con una devozione forse un po’ sbadata, l’endecasillabo (mutuando soprattutto lo stile leopardiano), facendo esperimenti con esso.

Veniamo ai versi:

1. Vita, morte,
2. la vita nella morte;
3. morte, vita,
4. la morte nella vita.

5. Noi col filo
6. col filo della vita
7. nostra sorte
8. filammo a questa morte.

³⁵ Michelstaedter Carlo, *Poesie*, Adelphi, Milano, 2011, pp. 54-5.

9. E più forte
10. è il sogno della vita -
11. se la morte
12. a vivere ci aita

13. ma la vita
14. la vita non è vita
15. se la morte
16. la morte è nella vita

17. e la morte
18. morte non è finita
19. se più forte
20. per lei vive la vita.

21. Ma se vita
22. sarà la nostra morte
23. nella vita
24. viviam solo la morte

25. morte, vita,
26. la morte nella vita;
27. vita, morte,
28. la vita nella morte.

Sin dalla prima delle 7 stanze che si susseguono in questo piccolo componimento, avvertiamo repentinamente di avere per le mani un prodotto poco elaborato, dallo stile volutamente piano, quasi infantile. Il ritmo è breve e sincopato, si lavora essenzialmente sull'impatto concettuale. Tuttavia un certo temperamento metrico è notabile dopo una prima, più attenta lettura: sette quartine composte da endecasillabi spezzati, a un primo verso quadrisillabo segue sempre un settenario; le rime sono varie, si comincia con due bacciate composte da un'inversione dei termini tra i primi due versi e i secondi, e si continua con rime alternate, salvo una spezzata nella seconda strofa e una rinterzata nella quarta. Le continue assonanze e allitterazioni, dovute al costante utilizzo dei medesimi termini, creano una rapida ma ridondante ripetitività che offre una sensazione di litanìa, mista, però, a quella semplicità piacevole che sempre viene offerta da una fila-

strocca popolare. Tuttavia questa genuina sensazione di spensieratezza va subito in antifrasi con i temi trattati. È lampante poi, come siano praticamente del tutto assenti artifici retorici e metrici di sorta: vi è una minima metafora nella seconda strofa – si nomina il filare e il destino, richiamo alla greicità e alle Moire – un'apocope nell'ultimo verso della penultima stanza e, forse, una sineciosi costante unita perfettamente dalla copula.

Sulle 83 parole presenti, *vita* è usata 19 volte e *morte* 15: eppure della vita non si dice pressoché nulla, della morte ancor meno. Si parla però di un rapporto e l'intera poesia alterna vita e morte nel loro incontrarsi. Più precisamente si parla della presenza della morte nella vita, e delle conseguenze che questa genera nell'esistenza. Uno sguardo veloce sembra suggerire una progressione semantica: la prima e l'ultima strofa infatti hanno gli stessi identici versi con le stesse identiche parole, tuttavia il loro ordine è rovesciato: la poesia comincia con la vita e termina con la morte, nulla di più quieto.

Vita e morte sono i temi fondamentali di tutta la produzione del goriziano, perché fondamentale per lui è sempre stata la temporalità. Il tempo lineare infatti, la dimensione umana, è un esaurirsi costante. La vita lotta con la morte perché la morte l'aspetta senza distrazione alcuna. La vita rifiuta la morte, perché quando è sfiorata da essa, il vivere non è più tale, cessa, la sua essenza si dissolve, e a restare quindi, è soltanto la morte. Tuttavia in questo gioco di forze in cui la vita è destinata prima o poi, ad arrendersi, la cosa più importante, ripeto, è il rapporto, il come viene giocata questa sfida destinata alla sconfitta.

Se per Solone è importante più come si muore che come si vive, per Carlo è l'esatto opposto. Per entrambi, in ogni caso, il *come* è sicuramente essenziale, ed esso è e sarà in tutta l'opera di Michelstaedter, il punto di volta dell'esistenza, il movimento di ogni rapporto.

Torniamo propriamente alla poesia, il cui titolo, elemento spesso assente nei componimenti del goriziano, ci prepara a ciò che verrà con un'allegoria. Scopriamo così solo dopo pochi versi, lo sentiamo nelle viscere, che la parola crisalide sta per essere umano ed è un'allegoria che si nasconde sviluppandosi quasi del tutto fuori dal testo. Eppure, nonostante il difetto di evidenza, la qualità di questo mirabile fenomeno naturale, il movimento, la trasformazione, rimane nei versi giocando sul filo di una lotta fra vecchio e nuovo che rispetta le pause e i moti di uno schiudersi; questa ambiguità comunicativa, tipica delle metafore e delle allegorie, è dominante in molte delle poesie michelstaedteriane.

Perché la crisalide? Perché essa è un'espressione perfettamente mobile, liquida. In ogni trasformazione, infatti, è presente una dialettica fra ciò che si abbandona e ciò che si diventa, fra ciò che muore e ciò che vive. La crisalide è un pendolo che oscilla tra vita e morte, tra morte e vita. Per diventare ciò che è destinata ad essere, essa deve cessare di essere ciò che è. Il Canto della crisalide è un canto di vita e morte, perché la crisalide corre verso la vita con la stessa forza con cui guadagna la morte. Ma cos'è la vita in questi versi? È un sogno, uno sbadiglio, la breve apparizione dell'essere, che dal nulla, inevitabilmente, torna al nulla. Si nasce, si cresce e si muore, questa è la vita; la morte è nella vita come condizione di essa, non vi è infatti vita senza morte, perché vivere è filare verso la morte. La vita è nella morte perché quest'ultima è più grande della vita, perché il vivere è sempre consegnato al morire.

Abbiamo già detto che il componimento non canta della vita e della morte, quanto del rapporto della morte nella vita. Sì, perché la morte fa paura, divora l'orizzonte umano giorno dopo giorno. Il mortale si volta, perde terreno attimo dopo attimo e, con le spalle alla morte, fugge, poiché il mortale è colui che, strano a dirsi, fugge dalla mortalità; la quale, divorando l'orizzonte umano, diventa però essa stessa il suo orizzonte. Siamo quindi di fronte a uno scacco matto: come può infatti l'essere umano orientarsi nella vita se l'orizzonte è la morte, e se essa è giustappunto ciò da cui egli fugge? Come abitare il mondo nella fuga, senza l'attesa, la calma e il riposo? Ecco, non la fuga ma la misura, questo è ciò che soccorre. Il vivente deve trovare la distanza che permette l'orientamento, guardare l'orizzonte, accettare la morte: «questo a vivere ci aiuta». Perché il vero vivere è il *come* si vive, dato che in ogni caso, si deve morire.

La poesia, come detto, non canta della vita e della morte, ma del rapporto della vita nella morte. Vivere forte, a capo scoperto, vivere la vita davanti alla morte, ogni giorno, senza che essa divori gli istanti vitali, questo è l'atto che può rendere l'eterna omicida nutrimento per il vivere, lasciando che la morte sia orizzonte, orizzonte che però concede la vita e che nulla sottrae ad essa. Vivere senza fuggire dalla morte è il compito di chi vive, d'altronde a cosa serve fuggire da chi non puoi mai seminare ma che anzi sempre ti aspetta? Fuggire la morte vuol dire avere sempre la sua presenza a un passo, sentirla in ogni istante della propria vita. Fuggire è come morire, perché se la morte è la nostra vita, nella vita, dunque, viviamo solo la morte.

Nessuna dialettica fra vita e morte: *se vi è vita, viviamo solo la vita.*

Il Tempo e la sua tirannia

La crescita di un essere umano è costituita prevalentemente da una progressiva appropriazione del mondo. L'infante supera costantemente dei limiti nel suo divenire adulto e questo superamento è una continua trasformazione, è un'evoluzione; acquisendo il linguaggio, ad esempio, comincia a comunicare e l'espressione dei suoi desideri e il rifiuto di ciò che lo disturba divengono così più diretti. Il nominare le cose, infatti, lo colloca in mezzo ad esse, gli dà una posizione rispetto ad esse; va da sé che per farlo egli necessita di una lotta: la parola deve sorgere laddove non c'era, e questo necessariamente porta a un cambiamento radicale nell'essere del bambino, lo spirito e il corpo si trasformano influenzandosi l'uno con l'altro. Lo stesso avviene per il pensiero: il farsi adulto è consegnato inevitabilmente a una trasformazione che è lotta, guerra di concetti, di ideali, di posizioni intellettuali che vanno guadagnate, magari superando altre che precedentemente avevano avuto valore, confutandole o abbandonandole. Il pensiero, insomma, incontra costantemente muri da abbattere per continuare a progredire, a costruire costruendosi, e il suo divenire sempre più potente gli dà indietro più dominio sulle cose, più comprensione di esse, in due parole: più verità. E come spesso avviene in ogni crescita e trasformazione, il cammino del pensiero somiglia a una scalata, e si sa che in ogni scalata, più si va in alto e più le cose si complicano, il fiato si fa corto e i muscoli cominciano a tremare. Ciò avviene, nel caso del pensiero, innanzitutto per la natura problematica del superamento dei limiti che esso incontra nella sua formazione. I "nemici" da superare hanno caratteri molto diversi e possono avere anni come secoli, durare secondi come ore, ma soprattutto, possono essere vinti oppure no.

Quello che sembra abbastanza evidente nell'avvicinamento a Carlo Michelstaedter, è che egli, nel suo ardente percorso filosofico, abbia incontrato forse troppo presto una delle cime più ardue da guadagnare. Certo il Goriziano disponeva di un'intelligenza fuori dal comune, ma l'epoca in cui muoveva i suoi passi, nonostante offrisse una riflessione storica dalla lucida consapevolezza del proprio domandare, era anche il luogo in cui le illusioni popolavano i cimiteri della mente. E proprio l'illusione di una vetta raggiunta spezzò la sua vita.

Preliminarmente diremo che il nemico di Carlo fu il "tempo".

Il tempo è il prima di ogni riflessione ed è più di un punto di partenza perché concede la partenza stessa. Il tempo, nel pensiero di Carlo Michelstaedter, è l'orizzonte sia per l'individuo *rettorico* che per quello persuaso (la differenza fra i due è puramente

insita nel diverso rapporto con esso). Il tempo è il piano da cui e in cui prendono le mosse tutti i possibili rapporti che l'essere umano stabilisce con la realtà e la realtà stessa è essenzialmente di natura temporale: prima di ogni cosa, infatti, vi è sempre il tempo, e ogni movimento pensabile avviene in esso.

La prima perfezione dell'ente sommo, del dio, non può che essere il possesso in sé di tutto il tempo possibile, dato che un assoluto non può avere inizio, o qualcosa esisterebbe fuori dal suo essere, e il dio non sarebbe quindi assoluto. La prima creazione del Dio cristiano, dal punto di vista di un domandare che ponga la questione del dio creatore, deve essere stata necessariamente il tempo.

Senza dubbio, dunque, una prima enorme difficoltà di cosa? sta proprio nel porre “il problema del tempo”, nel domandarsi quindi della sua essenza. Un rimedio antico a questa incertezza iniziale (e di certo molto diffuso per ogni studioso/a di filosofia), può sicuramente trovarsi nel libro XI delle Confessioni di Agostino:

Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare altri. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so. Questo però posso dire con fiducia di sapere: senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente. Due, dunque, di questi tempi, il passato e il futuro, come esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di esso che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà? Quindi non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere.³⁶

Le ultime righe del paragrafo citato mostrano limpidamente come la dialettica essere-non essere – che vedremo costituire il cuore della PR – sia perfettamente espressa nella natura di quel pensiero che vede il tempo come triade presente-passato-futuro. Ciò che in Agostino risuona nella parola *existentia* è l'essere inteso come *presenza perdurante*, e viene spontaneo quindi chiedersi: come può essere presente qualcosa che costantemente perde presenza?

³⁶ Agostino, *Confessioni*, Garzanti, Milano, 2004, Pa 14.17, p. 224.

Se il tempo esiste infatti, lo fa solo non esistendo incessantemente. L'essere, infatti, cede sempre se stesso al non essere, e il presente non esiste mai compiuto in se stesso, perché nel suo cammino necessario verso ciò che non è ancora, il futuro, diventa ciò che non è più. Ci si trova qui in antichissime vertigini del pensiero: non si può negare l'esistenza del tempo, certamente, ma si rischia di cadere comunque in un abisso senza direzioni. È il tempo a concedere l'esistenza – l'ente può esistere solo nel tempo – quindi in un certo senso potremmo dire che il tempo è prima dell'esistenza, ma esso dovrà al contempo esistere affinché sia possibile riferirsi ad esso in quanto essere-tempo. Anche il fantasma, o l'unicorno, che esistano materialmente o meno, hanno il loro carattere di esistenza in quanto concetti, idee; usando lo stesso metro diremmo che anche il tempo come presente-passato-futuro potrebbe essere un'idea e solo in quanto tale esistere. Difficile venirme a capo. Il punto è, però, che nonostante Carlo Michelstaedter non si sottragga a questo tipo di posizione nei confronti del concetto di tempo come triade (e senza dubbio ne sia pienamente coinvolto), la questione in lui è radicalmente diversa. Per il Goriziano il tempo esiste puramente solo nel soggetto, e quindi l'essenziale per lui non risiede nella dialettica fra essere e nulla insita nel tempo, quanto nel rapporto del soggetto umano con essa, ovvero nel modo in cui l'essere umano perde il proprio essere nel tempo.

Il problema di Carlo, il nemico incontrato troppo presto nel suo sviluppo filosofico, è il nulla; e il nulla è infatti il fondamento dell'uomo dialettico, della Rettorica.

Per motivi diversi, che vedremo più avanti, sia per Michelstaedter che per il suo amato Leopardi la dialettica è un ostacolo essenziale per qualsiasi istanza di unità nell'individuo.

La Persuasione e la Rettorica

Che questa tesi di laurea in filosofia, la PR, «mostro informe qui crescit eundo et quod crescit non it»³⁷, abbia a che fare con qualcosa di strettamente personale, intimo, lo si capisce immediatamente dalle sue prime righe, che paradossalmente nella loro conclusione, sembrano ridurre invece il tutto a una questione accademica:

³⁷ Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, a c. di Sergio Campailla, Adelphi, Milano, 1993, p. 417.

Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà [...] in altre parole «è pur necessario che se uno ha addentato una perfida sorba la risputi».

Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole.

Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; lo disse Socrate, ma ci fabbricarono su 4 sistemi. Lo disse l'Ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro che non poteva quindi dir niente che fosse in contraddizione coll'ottimismo della Bibbia; lo disse Cristo, e ci fabbricarono su la Chiesa; lo dissero Eschilo e Sofocle e Simonide, e agli Italiani lo proclamò Petrarca trionfalmente, lo ripeté con dolore Leopardi – ma gli uomini furono loro grati dei bei versi, e se ne fecero generi letterari. Se ai nostri tempi le creature di Ibsen lo fanno vivere su tutte le scene, gli uomini «si divertono» a sentir fra le altre anche quelle storie «eccezionali» e i critici parlano di «simbolismo»; e se Beethoven lo canta così da muovere il cuore d'ognuno, ognuno adopera poi la commozione per i suoi scopi – e in fondo... è questione di contrappunto.

Se io ora lo ripeto per quanto so e posso, poiché lo faccio così che non può divertir nessuno, né con dignità filosofica né con concretezza artistica, ma da povero pedone che misura coi suoi passi il terreno, non pago l'entrata in nessuna delle categorie stabilite – né faccio precedente a nessuna nuova categoria e nel migliore dei casi avrò fatto... una tesi di laurea.³⁸

Il tono di questa breve prefazione è grave. È un inizio con una tonalità emotiva che poco si sposa con quello che dovrebbe essere il contenuto di un lavoro prettamente accademico. In alcune lettere appartenenti al suo Epistolario pubblicato postumo, d'altronde, è Michelstaedter stesso a rivelare le origini di quel timbro scuro che accompagnerà interamente la PR:

Mi par di non aver voce, così m'opprime questo triste incubo d'inerzia faticosa dal quale non ho saputo ancora riscuotermi. Quella voce che viene dalla libera vita, quella m'era necessaria per fare il mio lavoro come io lo volevo; m'ero illuso di poterla avere: e mi son trovato invece a desiderar solo di non parlare, a non aver nessun interesse per ciò che pur m'ero proposto di dire quasi con entusiasmo. E d'altronde finir la tesi era la necessità per me per uscir da questo abbominio, almeno per poter sperar d'uscirne, per aver almeno una via. Ma scrivere senza convinzione parole vuote tanto per poter presentar carta scritta, questo ancora m'era impossibile... E in questo triste giro mi son dibattuto questi mesi malato nell'anima e impigrito nel corpo, a volte giungendo a raccogliermi e a riaver in me vive e concrete le cose che altrimenti mi danno solo un tormento oscuro; altre volte

³⁸ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, Adelphi, Milano, 2011, pp. 35-6.

e per lo più vinto dall'inerzia disperdendo le mie forze in questo e in quello che sembrava distrarmi dalla noia e tanto più fortemente mi stringeva nella brutta necessità.³⁹

Una voce proveniente dalla *libera vita* avrebbe dovuto offrire: questa era l'intenzione iniziale di Michelstaedter, un lavoro che ne fosse la testimonianza. La sua tesi sarebbe dovuta essere, per usare una sua immagine, un entusiastico tentativo di far «con le parole guerra alle parole». ⁴⁰ Tuttavia questa voce, libera al pari del suo frutto, si era presto trasformata in un'illusione e la sentenza finale della prefazione registra chiaramente quel battito disincantato: «nel migliore dei casi avrò fatto... una tesi di laurea». ⁴¹

Tutto dunque si era rovesciato, ciò che avrebbe dovuto essere il canto di una liberazione si era trasformato in un noioso ostacolo da superare per poi tornare alla conquista della propria persuasione, la tesi di laurea diventava così l'ennesimo gancio *rettorico* dal quale sottrarsi al più presto al fine di uscire dall'abominio in cui il suo spirito si stava abbruttendo. Dire la verità sembrava quasi un modo di tradirla, ma non farlo gli era impossibile nella stessa misura. Restava quindi il concludere una tesi parlando senza voler parlare, facendolo quindi senza vendersi al compromesso di un parlare vuoto.

Ed ecco che la prefazione mantiene questa oscillazione: ciò che Carlo dirà nel suo lavoro infatti – ed è lui ad annunciarlo – è già stato detto; le sue parole, già proferite da altri prima di lui. Non c'è, ed è già abbastanza chiaro, l'offerta tipicamente accademica di una nuova prospettiva critica su un autore, un secolo, un genere, e questa particolare tesi non rispetta i fini di una normale tesi di laurea che, per quanto diversi, hanno sempre a che fare con il mondo universitario a cui essa è ascritta; la tesi è l'ultimo momento di un percorso di vari anni di studio che confluiscono in una sintesi, in una scelta di ciò che più vale, interessa o promette sviluppi. La PR non può essere compresa né può studiata come si farebbe con l'ultimo capitolo di un cammino universitario. Carlo ha scelto di dire qualcosa di antico eppure imperituro: ha scelto di dire la verità, una verità che ha già dimorato nel mondo, senza che esso però l'abbia mai abbracciata. All'autore ciò sembra impossibile, ma il mondo ha preferito le tenebre alla luce. La PR comincia quindi su una incomprensibile e quasi inaccettabile dialettica: da una parte c'è la menzogna, ovvero la

³⁹ Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, cit., pp. 440-441.

⁴⁰ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica * Appendici critiche*, a c. di Sergio Campailla, Adelphi, Milano, 1995, *Appendice I*, p. 130.

⁴¹ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 36.

struttura del mondo, l'intero impianto di riferimenti alla vita; dall'altra c'è la verità, che ha sì parlato per bocca dei rari, ma che è stata nascosta, fraintesa e resa vana. Le parole di Michelstaedter non sono altro che una quasi inutile testimonianza, una ripetizione. Egli è un povero pedone che misura con i suoi passi un terreno già battuto, rendendolo così ancora una volta percorribile, sapendo però, che nessuno lo seguirà; perché alla fine, le sue parole non persuaderanno nessuno e nel migliore dei casi avrà fatto una tesi di laurea, nel migliore dei casi forse potrà tornare a liberarsi.

La Metafora del Peso

La retorica, potremmo dire in modo sommario ma efficace, è storicamente l'arte di persuadere con le parole; è uno degli strumenti utilizzati da colui che intende raggiungere uno scopo, sia esso politico, sentimentale o giurisprudenziale; è un mezzo che si muove attraverso le parole e le immagini che esse riescono a creare. La retorica è un atto di convincimento operato da qualcuno nei confronti di uno o più individui: persuadere infatti vuol dire convincere, fare in modo che si creda a ciò che si vuole far credere, nel bene o nel male. Certo, esiste una persuasione che non passa necessariamente per le parole, ed è quella ad esempio figlia di una minaccia, di una violenza, e anche quella generata da atti di amore o di odio. Prima di tutto però si persuade proprio con le parole, e non importa se esse siano vere o meno, ciò che conta è che colpiscano chi le riceve, che si affermino in una coscienza dove prima le idee ad esse legate non erano presenti o erano confuse.

In Platone la retorica era un'abilità (*ἐμπειρία*) più che un'arte, uno strumento pedagogico prezioso, un modo per educare l'anima. Aristotele poi pensò la retorica come la facoltà di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun soggetto, elaborando una scienza della retorica focalizzata sulle strategie di persuasione che trascendono i singoli contenuti del retore. In ogni caso potremmo dire che la retorica è, ed è stata, un modo raffinato di toccare le coscienze e provocare una risposta a ciò che viene loro chiesto, nei modi in cui si vuole che esse rispondano. Essa è propriamente lo strumento della persuasione.

Tuttavia la PR non è propriamente un lavoro incentrato sulle strategie di comunicazione e convincimento proprie di un'arte o di un'abilità, e non è nemmeno il dispiegamento dei due concetti di matrice platonica-aristotelica nella loro evoluzione storico-epistemologica. Benché inerisca a un mondo linguistico, essa tratta essenzialmente di

due atteggiamenti dell'essere umano, degli unici due modi di essere possibili, e in quest'ottica Persuasione e Rettorica sono di fatto i modi dell'esistere dell'ente umano. Va detto che la breve introduzione di Carlo sembra accettare il carattere persuasivo della retorica intesa in modo comune, ovvero come un'arte attraverso la quale il mondo continua (nel falso) nonostante sia stato detto il vero, e anzi produce il suo movimento proprio attraverso il tradimento e la distorsione del vero. Dunque sin qui abbiamo una verità che non persuade e una retorica che lo fa attraverso la menzogna.

Nessuna sorpresa quindi nemmeno nella logica strutturale della PR: due parti la compongono, ed esse seguono le due categorie presenti nel titolo invertendone l'ordine, cominciando quindi dalla Persuasione, ovvero da quella cosa che è già stata detta da molti, da Parmenide a Beethoven, da Buddha a Ibsen, e che lui sta ripetendo; concludendo con la Rettorica, ovvero con l'impianto del mondo, la realtà.

Il capitolo sulla persuasione inizia attraverso una lunga metafora sulla Rettorica:

So che voglio e non ho cosa io voglia. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende.

Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza; lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. – Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuol pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo, che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti il più basso; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso, così *che in ogni punto esso manca dei punti più bassi* e vieppiù questi lo attraggono: sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. –

Che se in un punto gli fosse finita e in un punto potesse possedere l'infinito scendere dell'infinito futuro – in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*.

La sua vita è questa mancanza della sua vita. Quando esso non mancasse più di niente – ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso avrebbe finito d'esistere. – Il peso è a sé stesso impedimento a posseder la sua vita e non dipende più da altro che da sé stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. *Il peso non può mai esser persuaso.*⁴²

Per chi conosce la PR questo incipit rappresenta una summa breve e compiuta di tutta l'opera. La sintesi impossibile di retorica e persuasione, sublimata nella sentenza finale

⁴² Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 39-40.

«Il peso non può mai esser persuaso», è la prima introduttiva ed insanabile frattura concettuale nell'uso dei due termini greci da parte di Michelstaedter, poiché nonostante non venga nominata propriamente la parola retorica, vedremo che la metafora del *peso* rimanda inequivocabilmente ad essa.

Il pendere insaziabile del *peso* è la condizione dell'individuo *rettorico*, e come giustamente sottolinea Carlo Campailla: «tra persuasione e rettorica vi è un'opposizione irriducibile». ⁴³ Per seguire il Goriziano nel suo cammino dobbiamo subito capire, in riferimento ai concetti di persuasione e rettorica, che la domanda di partenza non è *che* cosa siano il Persuaso e il Rettorico, ma *chi* essi siano: solo in questo modo si aprirà la questione dell'opposizione insista in due concetti che comunemente e storicamente, vivono in simbiosi perfetta.

Torniamo alla metafora: la natura del *peso* è quella di tendere verso il basso, di cercare appagamento nel costante scendere verso il più basso, è infinito il suo voler scendere perché infinito è il suo desiderio di appagarsi e infinito è anche il suo non appagarsi, che se ci riuscisse, se raggiungesse finalmente il più basso e sospendesse così la sua discesa, cesserebbe di essere se stesso, cesserebbe di essere un *peso*, poiché finché è *peso* pende, e in quanto pende dipende, e fin quando dipende esso è mancante. La vita del *peso* è infatti la costante mancanza di vita, poiché se avesse la vita presso di sé, se smettesse di tendere verso ciò che non ha, non sarebbe più *peso* in quanto non avrebbe più nulla da cui dipendere, né il suolo, né il discendere, ergo di nuovo, cesserebbe di essere *peso*. Il *peso* non può mai soddisfarsi, ovvero essere persuaso.

Attraverso ciò che non è, cominciamo a intravedere ciò che è un persuaso, ovvero colui che non manca di nulla, perfettamente soddisfatto in se stesso, è: un soggetto che non vuole nulla che gli sia esterno, poiché in sé ha già trovato tutto. Il persuaso sembra essere un individuo immobile, egli infatti sta e non procede, permane nell'assenza di movimento, non cede parti di sé al passato né al futuro, non si abbandona al desiderio perché ciò che desidera è sempre in suo possesso, non deve raggiungere nessun punto poiché è lui l'unico punto da raggiungere.

Il persuaso è uno con se stesso, non conosce dualità.

L'eco degli studi sulla filosofia presocratica, la folgorazione nei confronti dell'Essere parmenideo, sono racchiusi in questa volontà di unità, di non separazione, in questo

⁴³ Campailla Sergio, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna, 1973, p. 23.

aut aut categorico in cui *tertium non datur*: o si è persuasi, o si è rettorici. Se il Rettorico è il masso che rotola verso una valle dove non arriverà mai, il Persuasore è la valle; e allora è lecito chiedersi: perché il mondo continua a *rotolare*?

La teoria del piacere e il tempo

La causa della costante caduta nell'errore da parte del mondo nel suo intero progresso è antica quanto il pensiero, ha sempre dimorato fra i popoli di ogni era ed è stata – questo è quello che conta – l'autentico motore del progresso stesso dell'umanità. Essa è costitutiva nell'essere umano, è un fenomeno quindi endemico e strutturale, che non può essere vinto in nessun modo. L'unico campo di battaglia possibile è quello dove ne vivono le conseguenze dirette: la paura, il dolore, la mancanza, tre effetti che danno vita ad unica legge, tre variazioni su un unico tema.

La causa che Michelstaedter percepisce e su cui fa ruotare il suo impianto filosofico, è la morte. La legge che la paura il dolore e la mancanza creano come reazione e tentativo di sopportazione e superamento di esse, è la Rettorica. La Rettorica sembra essere dunque anche in Michelstaedter, parzialmente, un'arte, e propriamente l'arte dell'evasione dalle tre conseguenze che la coscienza della mortalità produce, un'educazione alla fuga dalla morte, un insegnamento necessario per la sopravvivenza del mortale, una via per restare mentre tutto passa. La Rettorica non è altro che uno strumento, affilato in ogni secolo in modo sempre più efficace, nato da un'esigenza, ovvero dal volere un futuro, dal non arrendersi alla fine. Essa è un linguaggio che indica una via che santifica il bisogno, provocando la ricerca di ciò di cui si necessita per continuare, e creando così continue relazioni e dipendenze, esistendo inevitabilmente solo attraverso le relazioni fra la vita e le cose di cui essa ha bisogno. È un'arte creativa che determina l'intera esistenza di un tipo di umanità, attraverso la costituzione di un piano atto a giustificare le proprie debolezze, un piano in cui tenerle al sicuro da ogni istinto di superamento, di liberazione, proteggendo così se stessa dal rischio che comporta una fiera accettazione dei propri limiti e un imperativo spontaneo al vincerli.

Io e il bisogno. Io e ciò di cui manco. Sempre e inevitabilmente due. Dalla dualità, la differenza. Dalla differenza, l'ansia per il possesso e l'impossibilità di raggiungere un dominio adeguato, capace di volere stabilmente. La differenza è ciò che primariamente provoca, chiamandolo in primo

piano, l'ansioso tendersi nella direzione della riunione. E dunque è ciò che segna l'inizio stesso del movimento della volontà.⁴⁴

Come sottolinea Giorgio Brianese in questo suo passo da *L'arco e il destino*, il bisogno produce necessariamente un dualismo che rompe in due l'unità dell'individuo con se stesso. Da una parte infatti troveremo il soggetto che desidera, dall'altra, inevitabilmente, il contenuto del desiderio; ogni volere è un costante dividersi per unirsi. L'unità perduta nel tendere verso qualcosa, infatti, può essere ripristinata solo se quella tensione riesce ad appagarsi, se il voluto diventa parte di colui che vuole, se il soggetto, in altre parole, si appropria dell'oggetto. Ma questo può davvero accadere? Certamente molte volte si desidera qualcosa e si riesce a conseguirla, ma il desiderare stesso non si placa mai, non si esaurisce in questo o quel contenuto, continua. Il volere sempre vuole. Scrive Carlo in un frammento legato alla figura del pessimista:

Vita è volontà, volontà è deficienza, deficienza è dolore, ogni vita è dolore.⁴⁵

La vita è volontà e in quanto tale essa è sempre protesa fra ciò che ha e ciò che desidera, ma questo suo volere è perennemente alimentato da quello che giustappunto non ha, dalla mancanza. Il voler possedere qualcosa che non si ha è fare esperienza continua del difettare, e questa esperienza rimanda a un costante bisogno. Risulta chiaro quindi che non possedere ciò che si desidera e di cui si ha bisogno non può che provocare dolore, e così, il dolore non può che essere sotteso ad ogni vita.

Ciò che prima di tutto la vita vuole, e di cui ha bisogno, è continuare a volere, continuare quindi ad essere vita. Non è difficile tuttavia capire quale sia l'ostacolo essenziale al suo stesso stato di esser-vita in quanto volontà di vita: è la morte. Sino a qui il pensiero di Carlo Michelstaedter non aggiunge nulla alla teoria del piacere leopardiana (di cui parlavo nei capitoli a pagina 24 e 48), ed è palese come quest'ultima sia fondamentale per una meditazione di questo tipo. Di fatto, pur mutando alcune forme, la sostanza dell'argomentazione resta invariata: la volontà è infinita, il contenuto è finito, la vita non può mai possedere ciò che essenzialmente vuole e in questa mancanza continua

⁴⁴ Brianese Giorgio, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Mimesis, Milano, 2010, p. 39.

⁴⁵ Michelstaedter Carlo, *Opere*, a cura di Gaetano Chiavacci, Sansoni, Firenze, 1958, p. 705.

di appagamento si genera il dolore. Quello che era uno degli esiti del pensiero leopardiano è però in Michelstaedter un punto di partenza. Il dolore e la mancanza proprie dell'essere umano in quanto volontà mai appagabile, per Carlo non sono conseguenze necessarie, ma piuttosto elementi appartenenti a un particolare tipo di volontà, quella Rettorica, ovvero la volontà che pertiene a colui che cerca l'appagamento nelle cose fuori di sé, al soggetto che desidera un oggetto esterno a se stesso e in esso si determina. Così le abitudini lacerano l'individuo sempre protratto verso il fuori, l'avanti, verso il futuro, ovvero verso ciò che non è.

Ciò che credo Michelstaedter veda nella costante volontà di appagamento del piacere (quello che chiamerà il dio della *philopsichia*) sta nell'idea che esso sia uno dei modi per l'essere umano, seppure non l'unico, di affrontare il suo limite estremo: la morte. Non c'è quindi una necessità esistenziale nel modo *rettorico*, esso è piuttosto la risultante di quel primo umano essere spaventati dalla fine, ed è pertanto uno dei più colorati frutti della paura e del dolore.

Il modo *rettorico* è dunque quell'esperienza umana della finitudine che si afferma nella fuga dalla morte, ovvero nell'attitudine dell'individualità *rettorica* che costantemente proietta la propria esistenza verso un futuro in cui colmare l'endemica mancanza, quella deficienza ontologica che trova piena affermazione proprio nella fine della vita stessa; così l'individuo *rettorico* sconfigge – crede di farlo – la paura e il dolore. Ma la morte non è forse presenza inevitabile propria di ogni futuro?

L'illusione della Persuasione

La metafora del *peso*, il suo *non poter esser persuaso*, termina sprigionando l'accurato dispiegamento dell'impossibilità di compiutezza della vita *rettorica*, culminando nel cuore di ciò che invece rappresenta il suo opposto, nella vita persuasa:

Né alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, che tanto è vita, quanto si continua, e si continua nel futuro, quanto manca del vivere. Che *se si possedesse* ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita.

Tante cose ci attirano nel futuro, ma nel presente invano vogliamo possederle.

Io salirò sulla montagna – l'altezza mi chiama, voglio averla – l'ascendo – la domino; ma la montagna come la posseggo? Ben son alto sulla pianura e sul mare; e vedo il largo orizzonte che è della montagna; ma tutto ciò non è mio: non è in me quanto vedo, e per più vedere non mai «ho visto»: la vista non la posseggo. – Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla

costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso e... sarò contento. Ma ora che sono sul mare, «l'orecchio non è pieno d'udire» e la nave cavalca sempre nuove onde e «un'ugual sete mi tiene»: se mi tuffò nel mare, se sento l'onde sul mio corpo – ma dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l'acqua e averla – le onde si fendono davanti all'uomo che nuota; se bevo il salso, se esulto come un delfino – se m'annego – ma ancora il mare non lo posseggo: sono *solo e diverso* in mezzo al mare.

Né se l'uomo cerchi rifugio presso alla persona ch'egli ama – egli potrà saziar la sua fame: non baci, non amplessi o quante altre dimostrazioni l'amore inventi li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo è diverso di fronte all'altro. –

Gli uomini lamentano questa loro solitudine, ma se essa è loro lamentevole – è perché, *essendo con se stessi, si sentono soli*: si sentono *con nessuno* e mancano di tutto.

Colui che è per sé stesso [in greco nel testo] non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui [in greco nel testo] nel futuro, ma possiede tutto in sé.

«Non avrà loco fu sarà né era
ma è solo, in presente e ora e oggi
e sola eternità raccolta e 'ntera».

Ma l'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: *il possesso di sé stesso*: ma quanto vuole e tanto occupato dal futuro *sfugge a sé stesso in ogni presente*.

Così si muove a differenza delle cose diverse da lui, diverso egli stesso da sé stesso: continuando nel tempo. Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da sé stesso: *egli non sa ciò che vuole*. Il suo fine non è il suo fine, egli non sa ciò che fa perché lo faccia: il suo agire è un *esser passivo*: poiché egli *non ha sé stesso*: finché vive in lui irriducibile, oscura la fame della vita. *La persuasione non vive in chi non vive solo di sé stesso*: ma figlio e padre, e schiavo e signore di ciò che è attorno a lui, di ciò ch'era prima, di ciò che deve venir dopo: *cosa fra le cose*.

Perciò è solo ognuno e diverso fra gli altri, ché la sua voce non è la sua voce ed egli non la conosce e non può comunicarla agli altri. «I discorsi si stancano» (Ecclesiaste). Ma ognuno gira intorno al suo pernio, che non è suo, ed il pane che non ha non può dare agli altri.

Chi non ha la persuasione non può comunicarla. (S. Luca).

Persuasio è chi *ha in sé la sua vita*: l'anima ignuda nelle isole dei beati.⁴⁶

Vi sono in questo passo introduttivo pressoché tutte le parole chiave del pensiero michelstaedteriano: *possesso, se stesso, futuro, presente, pienezza*. Il piano su cui tutto si gioca, è importante ribadirlo, è quello dell'unità, dell'identità fra vita ed esistenza, parola e azione.

⁴⁶ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 41-42.

L'individuo persuaso ha una sola dimensione. Esso è come un punto, non ha estensioni ed è quindi fuori dal tempo: non occupa che uno spazio, il suo; non allunga le mani per afferrare questa o quella cosa, poiché non desidera possedere ciò che gli è lontano; non manca di nulla, mai, come gli sarebbe possibile altrimenti permanere, sostare nel presente? Fin quando l'essere umano cercherà le cose fuori da stesso, stabilendo necessariamente così un fuori da sé, il tempo gli fuggirà davanti e inevitabilmente egli non potrà far altro che inseguirlo, rinunciando a quell'unità che è pienezza, ponendo fini che non sono il proprio fine. La vita umana nella Rettorica non agisce mai attivamente, non vuole se stessa ma le cose, e in esse vagheggia una realizzazione. Non sa quello che fa perché il suo fare è passivo. È un'aspirazione che non cerca di realizzarsi, ma che aspetta una compiutezza attraverso il possesso di ciò che non può mai possedere, dell'altro. La vita dell'uomo *rettorico* è un costante voler vivere di cui egli non conosce la provenienza, è un voler vivere a ogni costo. E non è importante quale sia dunque l'esistenza che spetta a l'individualità *rettorica* poiché dominata da un'oscura fame, essa non ha mai il tempo di saziarsi, perché il suo unico tempo è il futuro.

Ma l'uomo persuaso è padrone del suo tempo, l'unico in cui egli è presso se stesso, il presente. In esso non vive divisione perché tutto gli è vicino, è *con* lui e *in* lui, non c'è separazione ma compiuta unità. Il termine 'persuasione' si libera dunque, dopo poche pagine del primo capitolo della PR, dalla sua connessione con la *rettorica*, persuadere non significa più convincere, ma convincersi, come giustamente scrive Angela Michelis riferendosi al testo di Perniola *La conquista del presente*:

Come osserva Mario Perniola, persuadere si dice in greco *peitho*, e l'uso transitivo del verbo, persuadere qualcuno, non appartiene al greco arcaico ma ne rappresenta una successiva trasformazione. Dunque la prima accezione di persuasione era essere persuasi, aver fiducia. Anche nella Bibbia dei Settanta [...] la radice greca *peith-* traduce la radice ebraica *bth-*, usata nei libri sapienziali dell'Antico Testamento per indicare la disposizione d'animo del giusto: la fiducia. Mentre la fede, *pistis*, nel Nuovo Testamento implica il rinvio al futuro, l'attesa di una salvezza a venire, la fiducia-persuasione è, nell'Antico, qualcosa di presente, un possesso attuale. Il senso della persuasione michelstaedteriana è molto simile.⁴⁷

⁴⁷ Michelis Angela, *Carlo Michelstaedter: Il coraggio dell'impossibile*, Città Nuova, Roma, 1997, pp. 124-125. [La stessa autrice rimanda a: Perniola Mario, *La conquista del presente*, in *Mondo Operaio*, n. 4, aprile 1987, pp. 108-109].

L'individuo persuaso è colui che si è liberato, ha vinto il tempo e la fame, ovvero il volere, perché «*volontà è in ogni punto volontà di cose determinate*». E come in ogni punto il tempo le toglie di consistere, le toglie in ogni punto la persuasione, *non v'è possesso d'alcuna cosa* – ma solo *mutarsi in riguardo* a una cosa, *entrare in relazione con una cosa*. Ogni cosa *ha* in quanto *è avuta*». ⁴⁸ Ogni atto proiettato verso il futuro è una perdita di potenza, di sostanza, poiché nel volere non c'è mai possesso ma volontà di possesso; ogni cosa che non sia qui e ora non può essere già posseduta, è lontana, e nella distanza la voce di colui che vive esule da se stesso si fa debole, a volte si stenta quasi a riconoscerla.

Ora, un inizio così prorompente corre il rischio di far dubitare dell'effettiva concretezza delle immagini usate da Michelstaedter, una libertà così assoluta, ovvero così scevra da ogni legame con qualsiasi determinazione, rischia di sembrare quantomeno irrealistica. Ma l'autore non è in preda a uno slancio emotivo mentre parla di emancipazione dal volere determinato, poiché non si sta riferendo al carattere specifico di una cosa, ad esempio al pane o a una casa, ma alla relazione dell'individuo con essa: «Nessuna cosa è per sé, ma in riguardo a una coscienza. [...] Fin quando io voglia ancora in qualche modo, attribuisco valore a qualche cosa – c'è qualcosa per me»⁴⁹; liberarsi dalla relazione non vuol dire non mangiare o non avere un tetto sotto cui dormire, vuol dire vincere la dipendenza, superare la pretesa che l'unica realtà possibile sia quella, ogni volta, delle singole relazioni. Giungiamo così a un altro tema fondamentale della PR, ovvero alla correlazione, e quindi per usare le parole di Carlo, al fatto che: «La vita è un'infinita correlatività di coscienze»⁵⁰. Quale vita? Quella *rettorica* naturalmente.

L'attribuzione di valore è l'attività della coscienza. Le cose non hanno un valore in se stesse e ne acquisiscono uno attraverso il contatto con la vita dell'uomo, attraverso la relazione che la nostra coscienza stabilisce con loro e attraverso, quindi, ciò che la volontà vuole che esse siano, ha bisogno che siano. L'assenza di unità fra la coscienza di un individuo e la realtà che gli si impone di fronte, deriva da un'inattuabile compattezza. È la “vita impossibile” (*ἄβιος βίος*) dell'individuo *rettorico*, che in ogni relazione con il mondo trova di volta in volta l'unica realtà per lui possibile, in ogni rapporto si

⁴⁸ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 44.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁰ *Ivi*.

conferma infatti il difetto dell'esistenza non compiuta in se stessa, e necessariamente anche l'illusione del superamento di questa deficienza, ovvero l'illusione di una persuasione:

Noi isoliamo una sola determinazione della volontà, per esempio in un corpo lo stomaco come vivesse per sé stesso: lo stomaco è tutto fame, esso è l'attribuzione di valore al cibo, esso è la coscienza del mondo in quanto mangiabile. Ma vivendo per sé, prima di mangiare esso avrà il dolore della morte, e nutrendosi s'ammazzerà. Così quando due sostanze si congiungono chimicamente, ognuna saziando la determinazione dell'altra cessano entrambe dalla loro natura, mutate nel vicendevole assorbimento. *La loro vita è il suicidio*. Per esempio il cloro è sempre stato così ingordo che è tutto morto, ma se noi lo facciamo rinascere e lo mettiamo in *vicinanza* dell'idrogeno, esso non vivrà che per l'idrogeno. L'idrogeno sarà per lui l'unico valore nel mondo: il mondo; la sua vita sarà unirsi all'idrogeno. Ognuno degli atomi del cloro nella loro breve vita alla *vicina* via della compenetrazione. Ma soddisfatto l'amore, *la luce anche essa sarà spenta*, e il mondo sarà finito per l'atomo di cloro. Poiché la presenza dell'atomo d'idrogeno avrà fatto *palpebra* all'occhio dell'atomo del cloro, che non vedeva che idrogeno, e gli avrà chiuso l'orizzonte, che era tutto idrogeno. Il loro amore non è per la vita soddisfatta, per l'essere persuaso, bensì pel vicendevole bisogno che ignora la vita altrui. I loro due mondi erano diversi ma correlativi così che dall'amplesso mortale avesse d'attendere poi e soffrir la sua vita: l'acido cloridrico.

S'afferma l'una determinazione nell'affermarsi dell'altra, ché ognuna vedeva nell'altra solo il proprio affermarsi. Il loro amore è odio come la loro vita è morte.

L'acido cloridrico era prima del loro amplesso predeterminato nella coscienza del cloro e dell'idrogeno, e il cloro e l'idrogeno sono ancora dopo l'amplesso nella coscienza dell'acido cloridrico, ch'essi hanno determinata; e l'idrogeno e il cloro e l'acido cloridrico – determinati così come sono e dove sono ad affermarsi o non affermarsi – nella coscienza di tutte le altre cose.

Se mai avvenga e quando avvenga l'affermazione (l'amplesso), è indifferente. *La correlatività è sempre ugualmente intera e infinita nell'attualità che corre nel tempo; il passato e il futuro sono in lei, l'avvenire e il non avvenire sono indifferenti.*⁵¹

La correlazione sembra ciò che, prima di tutto, concede il rapporto, il sostrato di ogni relazione. Tutto quello che vive aspetta solo di unirsi e, così, di completarsi; ogni atomo di cloro, affinché possa continuare a vivere, attende l'incontro con uno di idrogeno. Senza di esso, d'altronde, egli sarebbe mancante e morirebbe; l'idrogeno è il suo tutto, la sua intera realtà, e quando finalmente si unirà a lui diventando inevitabilmente qualcos'altro, allora sarà finalmente appagato, nella sua morte troverà una vita. E quale sia

⁵¹ *Ivi*, pp. 45-7.

il modo in cui questo avvenga, ovunque accada, non ha importanza, perché per il cloro esiste una sola realtà, ed è l'idrogeno. Ma non è un amore per la soddisfazione della propria vita a guidare il cloro, è un bisogno dell'altro in cui poco conta l'altro stesso: la loro correlazione predeterminata, l'acido cloridrico, li ha resi schiavi vicendevolmente di una lotta per l'affermazione, in cui ognuno manca dell'altro per essere se stesso.

Più avanti:

Ma per quella data quantità di cloro è questione di vita e di morte. Da quando, in qualunque modo avvenuta *alla vita mortale*, ebbe coscienza clorosa, nella sua deficienza continua essa ha sperato disperatamente poiché il suo occhio *guardava la tenebra* e non vedeva cosa che fosse per lei: la sua vita è stata un *dolore mortale*. Se noi ora le avviciniamo l'idrogeno, nell'oscurità le apparirà una luce lontana, indistinta, ed essa si risveglierà nel crepuscolo ad una più precisa speranza finché giunto l'idrogeno nella data *vicinanza*, essa vedrà *tutto chiaro* l'orizzonte, ed *affermerà* la sua *vita* ormai *certa* – nel *piacere mortale* dell'amplesso.

Nella lontananza dell'idrogeno essa mancava di tutto e non vedeva di che mancasse, voleva e non sapeva cosa volesse. Quando è messa in contatto con l'idrogeno, quando l'idrogeno le continga, allora lo *vuole*. Questa *contingenza* è nella vita d'altre cose che al cloro sono oscure. Esso non ha via per andare all'idrogeno, non può *procurarsi* quella vicinanza – non ha in sé la *sicurezza* dell'affermazione; ma attende inerte: il tempo gli preterita sempre il suo volere, non vuole ma vorrebbe, poiché la condizione necessaria pel suo determinato volere non è in lui, ma in ciò che è per lui mistero, infinita oscurità, contingenza delle cose, caso: è nella coscienza d'altre cose. – Per questo sentimento del tempo inutile il cloro nella lontananza dell'idrogeno *s'annoia*.

Ma la volontà non sopporta la noia, e da questa attesa inerte della vicinanza si muove, allargandosi la coscienza dalla determinazione puntuale attraverso l'infinita varietà delle forme: le determinazioni si collegano così a complessi, da procurarsi previdenti ogni volta la vicinanza per la quale via via ogni determinazione s'affermi e non resti morta, ma per la forza del complesso si continui per poter altra volta affermarsi.⁵²

La vicinanza è data dal sentimento di incompletezza e la correlazione non è dunque antecedente l'atomo, come si sarebbe potuto credere, ma viene scoperta in seguito. Nel suo sentirsi mancante il cloro trova una direzione in mezzo alle tenebre in cui viveva. Tale correlazione non gli appartiene – in fin dei conti egli non sapeva nemmeno di cosa difettesse – ma qualcosa lo ha guidato verso una soluzione, verso quell'idrogeno che ora è diventato il suo orizzonte, la sua unica luce. Adesso il cloro ha una volontà. Non sa da dove provenga e non gli importa, la subisce: ed ecco che l'idrogeno è lì davanti a lui.

⁵² Ivi, pp. 47-8.

Prima dell'incontro il cloro si annoia in un tempo inutile, in un presente, in una realtà, in cui non c'è tutto quello che a lui serve. Non gli resta dunque che attendere un vento che lo spinga verso l'altro, e così finalmente potrà affermarsi, dire: Io Sono.

Lo stomaco non ha fame *per sé ma per il corpo*.

[...] Il complesso si dice sazio in quel riguardo senz'esser sazio del tutto: poiché nell'affermarsi di quella determinazione c'è come *criterio la previsione delle altre*: il complesso delle determinazioni non è un caos ma un *organismo*.

Nella nebbia indifferente delle cose il dio *fa brillare* la cosa che all'organismo è utile; e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita: *l'assoluta persuasione*; ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso; e l'animale sazio solo in riguardo a quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda; ed a questa contende con tutta la sua speranza; finché ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto... Non anche l'animale sente ogni volta deluso, interrotto il filo della sua esistenza, che senza tregua la luce riappare come il lampeggiar d'una notte d'estate; e in quella *luce brilla tutto il futuro dell'animale*: nell'inseguire un altro animale, la possibilità del mangiare, del dormire, del bere, del giacere; nel mangiare la possibilità del correre, del riposare ecc.

Per tal modo adulando l'animale ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa perch'egli possa *continuare e non esser persuaso mai*, – finché un inciampo non faccia cessare il triste gioco. –

Questo benevolo e prudente dio è il dio della φιλοψυχία e la *luce* è il *piacere*.⁵³

Nel caos informe dei desideri, delle paure e del dolore, il piacere procura l'appagamento di un determinato bisogno, trasformando così ogni singolo presente dell'individuo – dove egli potrebbe trovare tutto se stesso – in un momento dell'infinita catena delle soddisfazioni determinate, occupandosi sempre di una parte dell'organismo di questo animale, ovvero quella più soggetta, in quel preciso istante, agli stimoli più forti.

Ma la sua volontà di essere è così volta a continuare, in ciò che nell'affermarsi presente essa crea la prossima vicinanza per l'affermarsi d'un'altra determinazione: in ognuna c'è la previsione delle altre. Essa si nutre del futuro in ogni vuoto presente, e mentre pei segni in questo manifesti si fa sicura di quello – affermandosi ora fiduciosa provvede *sine cura* all'avvenire.

Un bue non becca mai grano ma rumina sempre fieno, né del fieno si prende mai un'indigestione: così lo *guida il piacere*. Il grano non gli piace, il fieno invece gli è dolce, ma gli è dolce finché gli conviene, e conveniente gli è ciò che gli piace finché gli piace. Nella dolcezza parla la voce di tutte

⁵³ Ivi, pp. 48-50.

le altre determinazioni che dicono quella cosa in quella misura necessaria alla sua continuazione. Nel *sapore* presente del fieno c'è la dolce promessa del suo futuro, vivono le determinazioni delle altre cose, la previsione del dato avvenire. Pel *sapore* esso sa ciò che è per lui buono, ciò che rende possibile la sua continuazione, che avvicina via via l'effettuazione del giro continuo delle sue necessità. *Nel sapore è la presenza di tutta la sua persona*. Questo *sapore* accompagna ogni *atto della vita organica*. [...]

Così muovendosi nel giro delle cose che gli fanno piacere, l'uomo si gira sul pernio che dal dio gli è dato [...] e cura la propria continuazione senza *preoccuparsene*, perché il piacere preoccupa il futuro per lui.

Ogni cosa ha per lui questo dolce sapore, ch'egli la sente *sua* perché utile alla sua continuazione, e in ognuna con la sua potenza affermandosi egli ne ritrae sempre l'adulazione «tu sei».

Così che volta per volta nell'*attualità della sua affermazione* egli si sente superiore l'attimo presente e alla relazione che a quell'attimo appartiene; e se egli ora fa questo e poi farà quello, ora è qui poi andrà là; egli si sente sempre uguale in tempi e cose diverse: egli dice «io sono».

E nello stesso tempo le *sue* cose che lo attorniano e aspettano il suo futuro, sono *l'unica realtà* assoluta indiscutibile – col suo bene e il suo male, il meglio e il peggio.

Egli non dice: «questo è per me», ma «questo è»; non dice: «questo mi piace», ma «è buono»: perché appunto l'io per cui la cosa è od è buona, è la sua *coscienza*, il suo *piacere*, la sua *attualità*, che per lui è ferma assoluta fuori del tempo. *È lui* ed è il mondo. E le cose del mondo *sono* buone o cattive, utili o dannose; egli sa «rifiutar le cattive e sceglier le buone» (Isaia), poiché la sua attualità ha nel piacere (o dispiacere) *organizzata la previsione* di ciò che conviene alla continuazione dell'organismo, che crea da lontano la futura vicinanza necessaria alla futura affermazione. Perciò le cose non gli sono indifferenti ma giudicabili in riguardo *a un fine*. Questo fine che è nella sua coscienza gli è indiscutibile, fermo, luminoso fra le cose indifferenti; quello che egli ogni volta *fa*, non è fatto a caso, ma *certo e ragionevolmente subordinato* al fine. Come egli dice «io sono», così dice «io so quello che fo perché lo fo; non agisco a caso ma con piena coscienza e persuasione». – *È così che ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive*.⁵⁴

Il dio del piacere (la *φιλοψυχία*) accompagna e guida la vita *rettorica* che ha come solo comandamento il vivere, il continuare. «Essa si nutre del futuro in ogni vuoto presente», prolifera in ciò che le conviene fin quando le conviene, in ogni singolo determinato di cui gode. Di volta in volta ciò che alimenta l'esistenza dell'individuo nella *rettorica* è infatti la promessa di un'altra sazietà, di un altro appagamento, così il dio del piacere rassicura il suo fedele, d'altronde ciò che è qui ed ora ci sarà anche dopo, in egual misura.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 51-2.

Philopsichia: “amar la vita” – è amare una cosa non perché sia un valore ma seguendo la necessità, equivale a non amare la libertà, rinunciare ad una vera esigenza. – Ma finché uno suppone nella vita valori assoluti senza chiedersene ragione, egli crede d’essere nella libertà e nell’essenza quando ama queste tali cose nella vita, per queste la vita. Così nella lingua amor della vita non ha per sé un senso cattivo.⁵⁵

L’attualità della vita *rettorica* non riposa presso se stessa, ma nel dio del piacere che sempre promette all’uomo un futuro in cui il suo fine, qualunque esso sia, sarà il giusto fine; e in questa illusione di assolutezza, ove il diverso non lo intacca perché egli è sempre se stesso, l’individuo *rettorico* proclama il suo *Io Sono*, sempre, e così dice che ogni cosa è, consegnata a quel piacere che lo pone fuori dal tempo, dove tutto sta nel mondo così come è, buono o cattivo in sé, raggiungibile, sempre, in un futuro che gli darà ancora vita, qualunque essa sia, poiché in ogni caso sarà la sua vita, immobile e uguale a se stessa: «È così che ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive».

L’illusione raggiunta dell’*Io Sono* produce un parlare che si crede *persuaso*, ed attraverso esso l’individuo *rettorico* si determina in quanto assoluto in relazione a una realtà che inevitabilmente viene posta come assoluta. La sua parola così non ha limiti se non quelli della realtà stessa, in un cieco arbitrio ogni cosa detta è una monade che ripete solo *Io Sono*, ogni concetto è privo di movimento, inchiodato com’è a un’autodeterminazione assoluta, che il soggetto *rettorico* sempre proclama.

Ogni parola detta è la voce della sufficienza: - quando uno parla, afferma la propria individualità illusoria come assoluta. I limiti della potenza di chi parla sono i limiti della realtà; questa non è data come realtà che è per chi parla in quanto egli la voglia, ma come assoluta reale. L’infinito di ogni attualità è dato per finito, ogni concetto arbitrariamente chiuso. Poiché il soggetto in ciò che parla si finge Soggetto assoluto,

Ogni cosa detta ha un Soggetto che si finge assoluto.⁵⁶

La *philopsichia* è l’amore per una vita a cui non importa che vivere, è la testimonianza di un’ostinazione cieca e così, di una libertà mai raggiungibile (limpido il rimando alle parole del Buddha sull’amore come attaccamento), è quell’oscura volontà schopenhaueriana che tanto animò le riflessioni del Goriziano, ovvero quella forza che travolge la dignità del singolo e lo guida nel sopravvivere ad ogni costo, che ignora ogni qualità del

⁵⁵ Michelstaedter Carlo, *Opere complete*, a cura di Gaetano Chiavacci, Sansoni, Firenze, 1958, p. 717.

⁵⁶ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica* * *Appendici critiche*, cit., *Appendice I*, p. 135.

vivere, ogni virtù e potenza propria del singolo, perché nulla è importante, se non il continuare.

Il monito di Leopardi resta così ignorato, perché per il dio del piacere non v'è differenza fra esistenza e vita:

La somma vera della vita, dov'è maggiore? In quello stato dove ancorché gli uomini vivessero cent'anni l'uno, quella vita monotona e inattiva, sarebbe (com'è realmente) esistenza, ma non vita, anzi nel fatto, un sinonimo di morte? ovvero in quello stato, dove l'esistenza ancorché più breve, tutta però sarebbe vera vita? ⁵⁷

La φιλοψυχία

Michelstaedter amava le metafore e le allegorie, questi antichi modi di dire una cosa dicendone un'altra⁵⁸, e l'icastica metafora che sceglie per definire la vita che si illude di esser persuasa è quella del «cerchio senza uscita dell'individualità illusoria»⁵⁹. È un'immagine geometrica, una fra le tante che Carlo usa nel suo lavoro, che esprime l'impossibile vita di chi si crede persuaso senza esserlo.

L'irriducibile *aut aut* fra Persuasione e Rettorica in queste prime pagine della PR si offre, da una parte, attraverso il parmenideo: «La stessa cosa è il mio vivere e il mondo che vivo»⁶⁰, che è suggello di quell'indissolubile coesione della vita persuasa che ha in sé il centro del proprio mondo; e, dall'altra, attraverso il modo in cui l'individuo *rettorico* dà valore a se stesso attraverso le cose in cui si determina. In esse, infatti, di volta in volta, egli trova il perno su cui ruota, ed è questo il modo dell'illusione perpetrato dal dio del piacere che insegna ciò che conta, ovvero che: «La realtà è per lui le cose che attendono il suo futuro»⁶¹.

Nonostante sia il capitolo dedicato alla Persuasione, Michelstaedter continua il suo cammino attraverso ciò che la Persuasione di fatto non è, arrivando però sempre più vicino a definire il moto della vita *rettorica* più che il dispiegamento della sua essenza

⁵⁷ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 626-7, p. 163.

⁵⁸ A tal proposito rimando a un testo molto interessante proprio sui temi dell'allegoria e della metafora negli scrittori del 900 a opera del Professor Francesco Muzzioli: *L'allegoria*, Lithos, Roma, 2016, p. 385.

⁵⁹ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 53.

⁶⁰ *Ivi*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 54.

(tema che svolgerà nella parte dedicata precisamente alla Rettorica). È un avvicinamento, quello di Carlo, che scava nelle condizioni che determinano la vita illusoria (la quale è anche, da sempre, la comune vita del mondo) arrivando così ai principi, alle cause e al dio che la trascinano nella sua perenne autodistruzione:

E il suo piacere è contaminato da un *sordo e continuo dolore* la cui voce è indistinta, che la sete della vita, nel giro delle determinazioni, reprime. Gli uomini hanno paura del dolore e per sfuggirlo gli applicano come empiastro la *fede* in un potere adeguato all'infinità della potenza ch'essi non conoscono, e lo incaricano del peso del dolore ch'essi non sanno portare. Il dio che onorano, cui danno tutto, è il dio della *φιλοψυχία* è il piacere; questo è il dio familiare, il caro, l'affabile, il conosciuto. L'altro l'hanno creato e lo pagano perché s'incarichi di ciò che, ogni volta trascendendo la potenza del singolo, apparisce ad ognuno come il *caso*, e sorvegli la casa mentre essi banchettano, e volga tutto al meglio. Anche questo abilmente ha macchinato il dio familiare per meglio aver in sua mano gli uomini. «Se tu ci sei» egli soffia all'orecchio d'ognuno «sei ben certo per lo meglio, e bisogna ormai che quella Provvidenza che t'ha messo al mondo provveda a ciò che tu sia sicuro in questo mondo fatto per te, e purché tu viva contento non te ne incaricare».– Ma la sorda voce dell'oscuro dolore non però tace, e più volte essa domina sola e terribile nel pavido cuore degli uomini.

Come quando affievolendosi la luce nella stanza, l'immagine delle care cose, onde il vetro vela l'oscurità esterna, si fa più tenue, e più visibile si fa l'invisibile; così quando la trama dell'illusione s'affina, si disorganizza, si squarcia, gli uomini, *fatti impotenti*, si sentono in balia di ciò che è *fuori della loro potenza, di ciò che non sanno: temono senza saper di che temano. Si trovano a voler fuggire la morte senza più aver la via consueta che finge cose finite da fuggire, cose finite cercando*.⁶²

La morte come limite estremo è prima di tutto sgomento per la vita che la scopre. Il dolore deriva da una completezza impossibile, che si conosce senza però saperla nominare, che si avverte nell'animo piuttosto che nel pensiero, che è come il sentimento di quella violazione del principio che le è più caro: il continuare. Così l'individuo nella Rettorica lotta per la propria affermazione nel tempo, lotta contro il dolore dell'insufficienza, ma in ogni passo che compie le sue possibilità si assottigliano – c'è infatti sempre meno tempo e quindi meno potenza – egli ha bisogno di una guida che lo diriga, che gli insegni come vincere il passato – dove c'è solo esaurimento di potenza – e gli offra quindi un tempo dove poter perennemente continuare e annullare il limite, dove ogni possibilità possa sempre diventare atto.

⁶² *Ibidem*, pp. 55-56.

L'individuo *rettorico* ha bisogno di una fede che gli dia un futuro, e così la ripone nel dio del piacere, un dio benevolo che nasconde ogni doloroso mistero della vita dietro al confortevole conosciuto: a tutto ciò che l'umanità teme o non riesce a comprendere – ovvero tutte quelle cose di cui essa non può appropriarsi – il dio del piacere oppone la sicurezza di ciò che basta di volta in volta e che sempre può essere conseguito nel futuro in quanto possibilità, ed offre costantemente un qualsiasi determinato presente, ed infiniti altri nel futuro, in cui l'individuo possa sentirsi completo, al sicuro.

Tutte le altre fedi possibili sono prodotte da questo stesso dio, come cani da guardia pronti a difendere la perenne assenza da sé che è la vita dell'individuo *rettorico*; tuttavia non c'è fede che vinca il limite e quando la morte annuncia la sua imminenza e nuovamente batte con forza nello spirito, la sensazione d'impotenza dell'illuso seguace della *φιλοψυχία* e le tenebre avvolgono l'uomo *rettorico*, mostrando l'inganno di una fiaccola scambiata per il sole. L'essere umano ricomincia a fuggire la morte senza l'illusione data dal suo dio, non sa più a chi dare il proprio dolore, non riconosce più nulla; e nella nebbia tutto si fa identico, invisibile e dolorosamente inafferrabile:

Egli sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire. Di fronte al tempo che viene lento inesorabile, egli si sente impotente come un morto a curar la sua vita, e soffre ogni attimo il dolore della morte. Questo dolore accomuna tutte le cose che vivono e non hanno in sé la vita, che vivono senza persuasione, che come vivono temono la morte.⁶³

⁶³ *Ibidem*, p. 59.

Rispetto al maestro Leopardi, Michelstaedter non vede nel *mortale* un predestinato all'infelicità *ipso facto*. La soluzione presente nella *Ginestra*⁶⁴ del poeta recanatese non è dunque sufficiente per Carlo⁶⁵. Il dolore dell'impossibile, che nasca da una felicità irraggiungibile o da un'inattuabile padronanza di se stesso, ha la sua origine in un'illusione, in una paura.

La paura infatti disarmava la vita che nulla così può conquistare, che senza armi non combatte la guerra per il possesso della propria terra; gli uomini tutti nel dolore vivono la paura della morte, di ciò che porterà via loro quel poco o tanto che hanno o credono di avere (e prima di tutto il loro stesso continuare) così, fuggendo la morte essi lasciano cadere ad ogni passo parti di se stessi per correre più veloce, arrivando nudi davanti alla morte, ancora più spaventati e fragili.

Ma questa, ci ricorda Michelstaedter, è *una* vita, non *la* vita! Questa è la prole della Rettorica, è una voce nel suo dizionario bugiardo.

Ed è infatti una vita di inganni quella di chi non è persuaso e che, come monete, elargisce menzogne al suo prossimo così come a se stesso. Del dolore («stillante in ogni attimo della vita nessuno lo conosce, ma lo dice gioia; assorbente nei terrori della notte e della solitudine ognuno lo prova, ma nessuno lo confessa, che alla luce del giorno si dice contento e sufficiente e soddisfatto di sé»⁶⁶) nessuno invece si fa carico. Questa azione richiederebbe una ferma pausa da quella costante fuga dalla paura di quel dolore, dall'angoscia della morte, ma non c'è mai il coraggio di un'attesa che sappia fissare la desolazione del proprio errare. Eppure solo così vi sarebbe possibile uno sguardo che blocchi il confuso agitarsi delle cose e sia in grado così di riportare il soggetto al centro

⁶⁴ In Leopardi l'unica scelta per il genere umano si gioca nella coscienza dell'infelice sorte che lo attende, perché in questo infausto destino, benché ogni anima sembri condannata alla solitudine e al dolore, appare una decisione: rompere l'isolamento e stringersi insieme. Ecco, così tutte le anime del mondo si uniscono in unica guerra (che sanno non poter mai vincere), armandosi di un coraggio eroico che persevera in quella resistenza impossibile che è la vita umana e, solo così, fa fiorire quella bellezza mai renitente al soccombere destinatoci da un universo incurante. È questa la bellezza di una libera, consapevole fragilità che non ha paura della propria caducità, e in essa brilla, sino a quando la fiamma non si spegne.

⁶⁵ La diversa posizione di Leopardi e Michelstaedter nei confronti della morte, del dolore e della paura, è nel mio lavoro affrontata in modo più dettagliato nel capitolo: La morte come concetto chiave del Nichilismo (pp. 173-196).

⁶⁶ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 59.

di esse: soltanto questo moto anticopernicano donerebbe alla coscienza una visione più libera sulla propria esistenza:

La *malinconia* e la *noia* che gli uomini localizzano nelle cose come se ci fossero cose melanconiche o noiose, e sono lo stesso terrore dell'infinito quando la trama dell'illusione in qualunque modo per quelle cose è interrotta, così che l'uomo provi il dolore di non essere e si senta sperso in balia dell'ignoto a volere impotentemente.⁶⁷

Questa è la vita che domina il mondo, ma non possiede il mondo. La vita *rettorica* non ha la forza di Elettra davanti alla notizia della morte di Oreste, «non dice rettoricamente “mi sento morire”, o “muoio”, ma: “sono morta in questo giorno!”»⁶⁸. Non ha coraggio e così non ha eroi, questa vita senza pienezza, e:

Il ribrezzo di fronte ai mali, il deliquio alla vista dei mali, è proprio della nostra impotenza di fronte a quei mali, che già ce li fa sentir adesso.⁶⁹

Il *dolore* per una perdita, un danno determinato, che gli uomini credono limitato a questo, ed è invece il terrore per la rivelazione della impotenza della propria illusione; è il tale accidente, la tal malattia, è la morte, è la rovina, la catastrofe di cose date conosciute: – ma è il mistero che apre la porta della tranquilla stanza chiara * e scaldata a sufficienza per la determinata speranza, e ghigna: “ora vengo io, da te che ti credevi sicuro, e tu non sei niente”.⁷⁰

Si dissolvono così la pretesa di affermazione dell'individuo *rettorico* e il suo cieco desiderio, che svuotava ogni presente consegnandosi a un futuro in cui si sarebbe appagato. Egli è ora senza futuro e privo, ancora una volta di un presente. Il suo è un lento disintegrarsi perché mai vi è stata coesione, perché mai la Rettorica ha dato a una coscienza una sostanza fiera e salda:

Dappertutto lo stesso dolore della vita che non si sazia e crede di saziarsi, reso perspicuo per la qualunque contingenza dell'una coscienza col fluire delle altre coscienze, per cui alla breve illusione si manifesti la sua impotenza ed essa si trovi a volere disperatamente: senza riposare sulle date cose che sicure aspettavano il suo futuro. E interrotta la voce del piacere che le dice tu sei –

⁶⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁸ *Ibidem*, nota 1, p. 59. [Nel testo, nonostante dei refusi, le parole di Elettra sono in greco].

⁶⁹ *Ibidem*, nota, p. 61.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 62-3.

sente solo il sordo mormorio del dolore fatto distinto che dice: *tu non sei*, mentre pur sempre essa chiede la vita.⁷¹

Con altre metafore (immagini prese dalla natura, dal mito e anche da ludici ambiti umani), Michelstaedter chiude il capitolo sull'illusione della Persuasione, tornando con vigore su un aspetto essenziale della vita *rettorica*: la violenza.

Il giogo pesante che costantemente stringe il tempo dello schiavo della *φιλοψυχία*, avvicina l'un l'altro i suoi animali, li costringe a incontrarsi, ad avere reciprocamente bisogno di una prossimità in cui, però – quando inevitabilmente l'unione si fa impossibile, poiché l'affermazione di uno non può coincidere con quella dell'altro – si rivela la violenza insita in questo innaturale egoismo senza libertà dell'uomo nella *rettorica*. Allora comincia la guerra e quindi di nuovo il dolore, la pena per cui non v'è sollievo: questa è violenza. Ognuno è colpevole della propria miseria e così anche di quella del suo prossimo:

Ognuno ignora se la sua affermazione coincida coll'affermazione dell'altro o non invece gli tolga il futuro: – lo uccida: ognuno sa solo che questo è buono per lui stesso, e usa dell'altro come di mezzo al proprio fine, come di materia alla propria vita, mentre egli stesso in ciò è mezzo materiale alla vita dell'altro. Così l'affermazione dell'individualità illusoria, che violenta le cose in ciò che s'afferma senza persuasione, poiché le *informa al proprio fine illusorio come al fine dell'individuo assoluto che avesse in sé la ragione* – per il vicendevole bisogno prende l'apparenza dell'amore. [...]

E quando la coincidenza non provveda alla continuazione d'entrambi, quando il dente dell'una ruota piccola o grande non vada nel vacuo dell'altra e viceversa, la *violenza inimica* si fa manifesta: ché dove l'una s'afferma l'altra non può affermarsi, e se non soccombano entrambe nella lotta, convien che l'una ceda o soccomba. E allora insieme si fa manifesta l'impotenza della minor potenza.⁷²

La violenza si specchia e brilla in una guerra ove la legge del più forte miete vittime ogni istante, ma non c'è felicità nel forte perché non c'è vittoria, la ruota della vita *rettorica* condanna sempre il forte a una debolezza futura in cui soccomberà, la vita è quindi dolore perché tutti si scoprono deboli in essa. Ma il dio del piacere non li abbandona, la violenza ha sempre una maschera dove nascondersi e un velo sotto il quale nascondere le sue

⁷¹ *Ivi.*

⁷² *Ivi.*

vittime, la *φιλοψυχία* non concede un tempo che non sia il futuro, un luogo in cui la forza è vita piena, ove la violenza è muta, e l'amore è libero da se stesso, e così ricomincia la sua giostra con le sue promesse *rettoriche*:

Tu vuoi questo, ti sei impegnato a ottenerlo – che importa – cedi, quando non lo puoi, quando ci va della vita; quello che volevi qui, in fondo lo puoi aver in altra parte, in altro modo, con lo stesso piacere, senza pericolo.⁷³

E la debolezza prospera in questa rinuncia ad un'autentica affermazione, la vita *rettorica* non conosce l'unico modo possibile di appropriazione della propria vita che non sia illusione, quello Imperativo in cui, e solo in esso, «il soggetto [...] non fa parole, ma vive»⁷⁴.

Colui che non vive «con persuasione non può non obbedire perché ha già obbedito».⁷⁵

I toni accesi di Michelstaedter mi sembrano suggerire sempre di più un coinvolgimento personale dell'autore nel suo trattato sulla Persuasione. Ciò infatti che mi pare quasi essere urlato in queste pagine è un desiderio attorno a cui Carlo ruota ma che non vuole, o non riesce a esprimere chiaramente: la volontà di libertà. La Persuasione appare, al di là delle immagini sempre più emotivamente vibranti, un tentativo di superamento di un dolore personale, di una «vita strozzata»⁷⁶. Dietro all'ideale di una vita che non teme la morte, che non fugge la paura, c'è sempre un rimando alla mancanza e quindi all'impossibilità di possesso, ma, di fatto, tutto questo viene sintetizzato, se così si può dire, nella teoria di una pratica più che in un'effettiva pratica di vita.

Le cose in qualche modo cambieranno quando Michelstaedter proverà a mostrare esempi storici di Persuasione (mi riferisco eminentemente al capitolo della *Rettorica* su Socrate che vedremo più avanti). Tuttavia è nell'*Epistolario* in cui risulta possibile rintracciare quel fattore personale che, dietro alla teoria consegnata a una tesi di

⁷³ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁴ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica* * Appendici critiche, cit., Appendice I, p. 150.

⁷⁵ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 66.

⁷⁶ Espressione che Croce usò per la vita di Leopardi, forse in modo dispregiativo, tuttavia, se spogliata da qualsiasi giudizio morale, l'immagine della "vita strozzata" sembra essere adeguata alla vita di Michelstaedter. (Croce Benedetto, *Poesia e non poesia: note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1935, p. 109).

laurea, esprime quella necessità di persuasione che è forse traducibile con un “necessità di libertà”.

Nello specifico sto parlando delle lettere a Enrico Mreule⁷⁷, il *Rico* del *Dialogo della Salute*. Enrico è uno studente come Carlo che, stanco della piatta vita dell’intellettuale, decide di prendere il mare ed andarsene in Argentina; senza troppe parole, anzi, liberandosi così delle parole:

Ti vedo sempre così come t’ho visto l’ultima volta a Trieste, determinato in tutte le tue possibilità, vivo così, che nessuna cosa della vita, mi sembra, possa trovarti insufficiente, ma che anzi tutta attraverso tutti i pericoli debba volgersi a te spontaneamente. Perché tu non chiedi niente. E come non t’accorgi del tempo perché nell’atto in ogni attimo sei intero, così in ogni tua parola si ha l’immagine concreta della tua vita [...] da allora quanto hai fatto, come *le tue parole si son fatte azione!*⁷⁸

Che Enrico Mreule sia davvero il Persuaso che Michelstaedter invoca è fatto poco rilevante. Importante è invece come Carlo trovi la persuasione compiuta proprio in lui, e mi sembra degno di nota per un’indagine che non si fermi ai contenuti della PR, rintracciare nelle conversazioni private dell’autore, un motivo che forse anticipa e determina i temi della tesi di laurea di Carlo. Quell’atto impossibile per il Goriziano⁷⁹, quella libertà dove la parola diviene azione uscendo dal mondo delle parole, poiché il possesso della propria vita, ovvero l’unità fra parola e azione, soltanto così diviene possibile.

Carlo quindi considera Mreule un perfetto Persuaso perché vede in lui la libertà di una vita che non segue i bisogni e fugge dalle paure, quella libertà che egli non riesce ad ottenere nonostante la sappia nominare e rintracciare nella storia dell’umanità. Ora se Enrico Mreule divenga agli occhi di Carlo un Persuaso solo dopo il pensiero della Persuasione o se viceversa l’idea della Persuasione nasca dall’incontro con il Mreule, è tema senz’altro interessante (personalmente credo che la verità sia nel mezzo), tuttavia ciò che

⁷⁷ Le lettere al Mreule rappresentano, all’interno dell’*Epistolario*, un’indicazione continua e progressiva della costituzione del pensiero michelstaedteriano.

⁷⁸ Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, cit., p. 464- 7.

⁷⁹ *Ibidem*, lettera 184, Gorizia, dicembre 1909, p. 450.

Di pochi mesi prima rispetto alla precedente questa lettera di Carlo a Enrico manifesta chiaramente la dolorosa sensazione della differenza fra una vita che si realizza, quella di Rico, e una vita dominata dall’assenza di unità, la propria: «Mentre tu in questo tempo hai agito così da vincere l’inerzia nemica delle cose, io sono ancor sempre così come m’hai lasciato diverso da me stesso».

mi preme maggiormente è capire da dove provenga il valore che Michelstaedter conferisce alla libertà e quindi all'identità di pensiero e vita.

È dalla profonda sensazione di assenza di libertà che Carlo prova nella sua vita che nasce una filosofia della persuasione? La vita di Michelstaedter non ha caratteri esteriori particolarmente privativi, è un ragazzo attraente ed atletico, che studia perché può studiare, lo fa a Firenze in una delle culle della bellezza e del sapere italiano, è nato da una famiglia agiata – a cui sarà sempre legato – in una società evoluta e in una città colta e plurilinguista. Certo: anche Carlo conosce il lutto, la perdita di affetti (il suicidio del fratello e quello della sua giovane fiamma Nadia), ma né dal suo *Epistolario* né dalle testimonianze dei suoi amici si evincono condizioni di vita in qualche modo limitanti; insomma la mancanza di libertà mi pare ascrivibile, più che a dei reali impedimenti familiari, sociali o fisici, al suo pensiero della libertà

Perché quindi per Carlo la libertà è il valore supremo?

Prima di affrontare la questione, facciamo un passo indietro e torniamo all'opera.

La Via alla Persuasione

Il capitolo sull'illusione della persuasione si chiude cercando di realizzare una compiuta introduzione alla natura, giustappunto, dell'illusione. Fatto ciò, e mostrata quindi l'impossibilità per la vita *rettorica* di trovare una via che conduca a un'autentica persuasione, occorre a Michelstaedter offrire un sentiero opposto, donare, dopo tanto negare, qualcosa da affermare, un moto positivo verso la verità. Il titolo del capitolo successivo non nasconde dunque il proposito: *La Via alla Persuasione*.

Questo che fai, come che cosa lo fai? – con che mente lo fai? tu ami questa cosa per la correlazione di ciò che ti lascia dopo bisognoso della stessa correlazione, la cui vicinanza non è in te prevista che fino a un limite dato, sicché, a te, schiavo della contingenza di questa correlazione, sia tolto tutto quando a questa cosa questa correlazione sia tolta; e tu debba altra cosa cercare e in balia della contingenza di questa metterti?

O sai cosa fai? e quello che fai, che è tutto in te nel punto che lo fai, da nessuno ti può esser tolto? Sei persuaso o no di ciò che fai? Tu hai bisogno che questo avvenga o non avvenga per fare quello che fai, che le correlazioni coincidano sempre, poiché il fine non è mai in ciò che fai, se anche sia vasto e lontano, ma è sempre la tua continuazione. Tu dici che sei persuaso di quello che fai, avvenga che può? – Sì? – Allora io ti dico: domani sarai morto certo: non importa? pensi alla fama? pensi alla famiglia? ma la tua memoria è morta con te, con te è morta la tua famiglia; – pensi ai

tuoi ideali? vuoi far testamento? vuoi una lapide? ma domani sono morti, morti anch'essi; – tutti gli uomini muoiono con te – la tua morte è una cometa che non falla; ti rivolgi a dio? – non c'è dio, dio muore con te; il regno dei cieli crolla con te, domani sei morto, morto; domani è finito tutto; il tuo corpo, la tua famiglia, i tuoi amici, la tua patria, quello che fai, quello che ancora puoi fare, il bene, il male, il vero, il falso, le tue idee, la tua parte, iddio e il suo regno, il paradiso, l'inferno, tutto, tutto, domani è finito tutto – fra 24 ore è la *morte*.⁸⁰

Questo capitolo della PR è senz'altro uno dei più impegnativi, sia dal punto di vista concettuale che da quello emotivo; il tono è più che mai grave e lo stile è esplosivo; il lettore è subito chiamato in causa; non c'è spazio però per nessuna risposta e nemmeno per un pensiero che prenda le distanze. Michelstaedter lancia un attacco a chi ha visto l'illusione su cui poggia la sua intera esistenza e sta cercando, istintivamente, di trovare delle difese, dei rifugi in cui nascondersi. Carlo ora ha cambiato ritmo: le domande si susseguono a cascata, e così le risposte ad esse, repliche che annichiliscono una qualsiasi difesa *rettorica* e che intaccano tutti quegli appigli dietro cui la volontà che segue il dio del piacere costruisce la propria scala, tutti quei motivi per cui *vale* la pena vivere, ovvero continuare a vivere. Il falso persuaso è messo così alle strette. L'affidamento nella correlatività di ogni ente, ha rivelato la non padronanza dell'agire nella vita *rettorica*: non c'è mai un fine proprio in ciò che fa colui che si crede persuaso, e il suo agire ha come motore solo il protrarsi della vita, e il fondamento stesso di quel fine senza governo è un'illusione. «Domani sarai morto» è una sentenza in cui riecheggiano in modo limpido i versi del Vangelo di Luca (12, 13-21): «Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?». Michelstaedter mette con le spalle al muro colui che vive nell'attesa di un futuro in cui tutto si realizzerà, e lo pone davanti a un fatto che non può essere evitato, ad una morte che è presente, è ora, e non c'è un altro tempo per fronteggiarla, nemmeno quello di una risposta.

Questo è l'atteggiamento peculiare di chi si sente in possesso di una verità e intende mostrare, in anticipo rispetto ad ogni replica, la conoscenza di tutte le obiezioni possibili rispetto al contenuto di quella verità.⁸¹ In tal modo la sua posizione diviene più salda, più sicura, meno esposta a una critica, poiché essa l'ha già ricompresa.

⁸⁰ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 67-8.

⁸¹ Lo fa Dostoevskij nei *Karamazov*, ad esempio, quando attraverso Smerdjakov dimostra di conoscere le più consumate obiezioni ateistiche in modo di affermare la pienezza delle proprie posizioni cristiane; lo mette in atto Michelstaedter qui, non concedendo alle repliche *rettoriche* nessun campo d'azione.

Perdurare, dunque, è il fine di chi non ha nulla e mai potrà avere nulla. Per Carlo Michelstaedter è solo nell'attualità del proprio fare che l'essere umano trova se stesso, perché sa ed è persuaso di ciò che fa, e così di tutto quello che possiede non può essere privato, né da un altro vivente, né da un dio. Il voler continuare guarda sempre al domani, ma in esso non c'è che morte: quella della propria famiglia, della patria, di dio: «tutto, tutto, domani è finito tutto». Michelstaedter in questo frangente carica le immagini fino al limite, attraverso le ripetizioni linguistiche e l'uso di concetti il più vaghi possibile, ma totalizzanti. Il suo *tutto* incalzante indica infatti la mancanza più desolante, lo svuotamento di ogni illusione: non c'è uno spazio dove poggiare i piedi nel futuro, c'è solo la fine. Il Rettorico è dunque come l'ora sul quadrante di un orologio, quando la lancetta tocca la cifra essa guadagna un'anima, comincia a vivere; subito però, un solo secondo dopo, l'anima l'abbandona e si allontana, corre verso un'altra ora; ma non la si vuole davvero perdere, dunque non resta che inseguirla fino a che si può, che altro rimane? Ma questa povera ora tende verso quella nuova, inconsapevole che essa sarà il suo sepolcro, insegue la propria anima, che è sempre a un passo da lei ma che le pare di poter afferrare: quella sì che sarebbe la felicità, unirsi alla propria anima. E mentre la lancetta tende verso il numero successivo, la nostra ora diventa in ogni istante, sempre più, quello verso cui tende e, necessariamente, meno ciò che è. Fin quando la corsa finisce – perché non può che finire – e lo sbadiglio della nuova ora è l'ultimo respiro della precedente.

Nel futuro, la vita *rettorica* e la sua anima non si incontrano mai, poiché, solo nel presente vive chi ha in se stesso la propria attualità.

La lancetta dei secondi, immutata nel suo movimento costante, è sempre se stessa e, mentre le ore si susseguono, sempre permane. Le ore si alternano davanti al sostare in se stesso di un individuo che sta al tempo nel modo della lancetta dei secondi, perché nel suo fare egli è padrone del proprio essere, e si scopre attimo in quanto presente in ogni secondo, attimo dopo attimo. La sua presenza è perenne, in ogni secondo la lancetta resta se stessa, perfetta e immutabile; mentre si muove, la sua anima è sempre con sé e non l'abbandona mai; sino a che la lancetta gira, ogni suo secondo è sempre un secondo, identico.

La lancetta dei secondi è il persuaso.⁸²

⁸² Il tema della perfezione persuasa dell'istante è ben descritto da Carlo anche in un pensiero presente in una lettera al Chiavacci del 1910 (la 192 dell'*Epistolario*) che mi sembra a questo punto opportuno citare: «Quando battono le ore all'orologio io sento talvolta come un'eco d'un colpo solo – talvolta non sento affatto – vivo

Dopo aver fatto terra bruciata intorno all'illusione, e aver portato alla luce la paura nelle dimore in cui essa si nascondeva, Michelstaedter non si ferma e continua a colpire il cuore della grande menzogna e a indicare le conseguenze del suo disvelamento:

Allora... allora... il dio d'ora non è più quello di prima, non è più quella la patria, quello il bene, quello il male, quelli gli amici, quella la famiglia. – Vuoi mangiare? no, non puoi mangiare, il sapore del cibo non è più quello, il miele è amaro, acido il latte, la carne è nauseante; e poi l'odore, è l'odore che è nauseante: *pute di cadavere*; – vuoi una donna che ti conforti gli ultimi istanti? no, peggio: è *carne morta*; – vuoi godere il sole, l'aria, la luce, il cielo? – godere?! – il sole è un'arancia fradicia, la luce è spenta, l'aria irrespirabile, il cielo è una volta bassa che m'opprime... no, tutto è chiuso e buio ormai. – Ma il sole splende, l'aria è pura, tutto è come prima, eppur tu parli come un sepolto vivo che descriva la sua tomba. E la persuasione? non sei persuaso nemmeno della luce del sole, non puoi più muovere un dito, non puoi più tenerti in piedi. Il dio che ti teneva in piedi, che ti faceva chiaro il giorno, e dolce il cibo, che ti dava la famiglia, la patria, il paradiso – quello ti tradisce ora e t'abbandona, poiché è rotto il filo della tua φιλοψυχία. – Il senso delle cose, il sapore del mondo è solo pel continuare, *esser nati* non è che voler continuare: gli uomini vivono per vivere: *per non morire*. La loro persuasione è *la paura della morte*, *esser nati* non è che *temere la morte*. Così che se si fa loro certa la morte in un certo futuro – *si manifestano già morti nel presente*. Tutto ciò che fanno e che dicono con ferma persuasione, per un certo fine, con evidente ragione – non è che paura della morte – [...] Ogni presente della loro vita ha in sé la morte. La loro vita non è che paura della morte. [...] In questa stretta, e per la cura di un futuro che non può che ripetere (finché lo ripeta) il presente, essi contaminano *questo*, che ogni volta è in loro mano. E dove è la vita se non nel *presente*? se questo non ha valore niente ha valore.

*Chi teme la morte è già morto.*⁸³

Lo scacco matto è stato annunciato e il re, il dio del piacere, non può che cadere portandosi dietro tutti i suoi pedoni, ovvero quei valori che nascondevano da sempre l'unico reale comandamento: continuare ad esistere. *Vivere per non morire*, questo è l'epitaffio dell'individuo *rettorico*. La morte, però, è presso di lui in ogni istante della sua vita, occupa ogni spazio presente spingendo fuori da esso proprio quell'anima che fugge dalla

tutto in ogni istante – non m'accorgo del tempo. [...] Nessuno ci potrà mai togliere niente. La vita non vale che noi ce ne affliggiamo. Ma andiamo sempre avanti, e cerchiamo noi d'esser sufficienti a tutto; non c'è cosa che sia troppo grave, non c'è posizione che sia insostenibile». (Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, cit., pp. 462-463).

⁸³ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 69.

paura di morire e, paradossalmente, proprio verso il morire. Come detto precedentemente (nel capitolo: La vita nella morte, pp. 35-40) in merito al *Canto delle Crisalidi*, nella vita *rettorica* si vive solo la morte, poiché «*chi teme la morte è già morto*».

È un risorgimento, per usare una parola cara al Leopardi, un risveglio che è rinascita, conoscenza e pienezza.

Risveglio è anche il titolo di una lirica di Carlo, che rappresenta quasi un abbozzo in versi della Persuasione; certo, non c'è ancora la maturità filosofica della PR, e l'idea espressa – la conquista di conoscenza ottenuta con il risveglio – non è che un aspetto della liberazione e della compiutezza della Persuasione, tuttavia è presente senz'altro una rottura, lo scarto fra il *confuso ronzar* della vita *rettorica*, fra il cigolio di una costante tensione verso un appagamento illusorio quindi, e la pienezza di un'identità guadagnata, di una vittoria sulla volontà che è armonia.

Nella prima parte della poesia, dal verso 1 al 32, veniamo presto coinvolti in una crescente girandola di domande che culmina con un grido di disperazione:

1. Giaccio fra l'erbe
2. sulla schiena del monte, e beve il sole
3. il mio corpo che il vento m'accarezza
4. e sfiorano il mio capo i fiori e l'erbe
5. ch'agita il vento
6. e lo sciame ronzante degli insetti. -
7. Delle rondini il volo affaccendato
8. segna di curve rotte il cielo azzurro
9. e trae nell'alto vasti cerchi il largo
10. volo dei falchi...
11. Vita?! Vita?! qui l'erbe, qui la terra,
12. qui il vento, qui gl'insetti, qui gli uccelli,
13. e pur fra questi sente vede gode
14. sta sotto il vento a farsi vellicare
15. sta sotto il sole a suggerire il calore
16. sta sotto il cielo sulla buona terra
17. questo ch'io chiamo "io", ma ch'io non sono.
18. No, non son questo corpo, queste membra
19. prostrate qui fra l'erbe sulla terra,
20. più ch'io non sia gli insetti o l'erbe o i fiori
i falchi su nell'aria o il vento o il sole.
21. Io son solo, lontano, io son diverso -

22. altro sole, altro vento e più superbo
23. volo per altri cieli è la mia vita...
24. Ma ora qui che aspetto, e la mia vita
25. perché non vive, perché non avviene?
26. Che è questa luce, che è questo calore,
27. questo ronzar confuso, questa terra,
28. questo cielo che incombe? M'è straniero
29. l'aspetto d'ogni cosa, m'è nemica
30. questa natura! basta! voglio uscire
31. da questa trama d'incubi! la vita!
32. la mia vita! il mio sole!⁸⁴

Scrivono Perli nel suo *Oltre il deserto: poetica e teoretica di Michelstaedter*:

L'inizio della poesia reca distintamente un'eco della «neghittosità» leopardiana (Aspasia, vv. 11-112 «Qui neghittoso e immobile giacendo / il mar, la terra e il cielo miro e sorrido») del finale di Aspasia, rivelatrice di una manca e rifiutata identificazione con la natura preludio della eccezione e della alterità tra l'io e questa natura stessa. L'io aspira a trascendere la contingenza reclamando per sé un'«altra vita», un altro «sole», ma quest'aspirazione cozza contro la dolorosa constatazione d'una realtà orrorosa, d'una «trama d'incubi»: l'uomo è prigioniero dell'esistenza biologica, è asservito alla φιλοψυχία, è ridotto alla condizione subumana dell'insetto... [...] il nucleo concettuale di Risveglio è dunque costituito dalla percezione d'un conflitto tragico, e al tempo stesso irrisorio, tra la vita e l'esistenza. Il sonno della coscienza mantiene l'uomo nell'illusione ontologica di uno stato di natura e di pacificante inerzia. Ma il risveglio critico di questa stessa coscienza provoca la constatazione dell'irriducibile alterità tra natura, scoperta come «estranea», e l'uomo il cui compimento ontologico reclama lo stadio dell'esistenza come condizione dell'essere che oltrepassi i limiti biologici del vivere. Il «risveglio» è la metafora di quell'inquietudine di cui la poesia presenta la caratterizzazione drammatica e polemica. L'uomo deve scegliere tra questa condizione alienante e non libera d'«insetto» a cui lo incatena la φιλοψυχία, la volontà di «vivere», e la realizzazione utopica [...] della sua alterità esistenziale⁸⁵.

Che vi sia un conflitto in atto non vi è alcun dubbio, ma quali siano le parti in guerra forse è cosa più delicata, a chiarire la quale, mi sento di dire che non basta la dialettica natura-essere umano, o quella di vita-esistenza (benché l'influenza leopardiana su questi temi sia ben evidente in tutto il componimento). A mio avviso la diade verità-inganno è invece la più aderente.

⁸⁴ Michelstaedter Carlo, *Poesie*, cit., pp. 69-70.

⁸⁵ Perli Antonio, *Oltre il deserto: poetica e teoretica di Michelstaedter*, Pozzi, Ravenna, 2009, pp. 92-3.

La suggestione finale di Perli non trova in me alcuna obiezione: c'è qualcosa che cozza nella diversità, vita e “volontà di vivere”. Quest'ultima, intesa in termini michelstaedteriani, sta per Rettorica, per mancanza, per continuo allontanamento dalla pienezza di se stessi, che è Persuasione, cioè vita; tuttavia essendo Carlo ancora lontano dalla formulazione compiuta dei due concetti fondamentali del suo pensiero (siamo nel 1907), ciò a cui ora assistiamo è più che altro un moto contrario, una ribellione.

La poesia non presenta strofe e non ha una metrica ben definita, procede tutta di un fiato come un lungo monologo della coscienza con se stessa. La prima rottura, l'afflato del risveglio avviene al verso 12, dove la ripetizione del termine ‘vita’ seguito dal punto interrogativo indica la frattura, qualcosa che non è quadrato, e infatti la vita diventa problematica, la Rettorica non persuade, il concetto di vita viene messo in questione.

Ma, ripeto, è soltanto uno sbadiglio.

Dopo una prima parte descrittiva irrompe dunque il problema: il vivente appare diverso, non assimilabile alla propria condizione di umanità non meramente naturale. Siamo davanti a ciò che non è l'*io*, alla parte negativa, e la natura diventa inimica, perché l'essere umano è qualcosa di diverso. Tutto culmina icasticamente nei versi 23- 24, uniti da un riuscito enjambement:

23. altro sole, altro vento e più superbo

24. volo per altri cieli è la mia vita...

Si entra nei tormenti del confine fra lucida veglia e torpore post-risveglio. Da questo contraddittorio stato di coscienza nascono domande che centrano la questione. La nebbia si dirada, non è più minimamente in ballo il fatto se l'uomo sia o meno come un insetto, e, anzi, si capisce che questo non è mai stato un reale problema (era ovvio sin dal principio) infatti Michelstaedter liquida la differenza emersa come una scontata certezza. Evidentemente non è il rapporto natura uomo che preme ora al goriziano.

La natura sta dunque di fronte all'uomo come l'inessenziale: è nemica e trama d'incubi. L'*io* vuole appropriarsi della propria vita, vuole il proprio sole, la propria natura, vuole essere un tutt'uno con se stesso, e lo desidera perché non è insetto, perché non è natura.

Eppure l'essere umano ha fame, sete, si nutre, dorme e respira, nulla lo separa dal naturale; il sole sorge per lui come per la bestia, il freddo raggiunge l'orso nella grotta

come il contadino che semina il proprio campo, così come il tepore tiene parimenti al sicuro dal rigido inverno l'animale e la sua prole, gli uomini e le loro famiglie.

E la notte e il giorno si susseguono per ogni vivente.

Dove avviene quindi il cortocircuito? Dove è che l'essere umano rompe con l'insetto, distratto dal fenomeno naturale che lo distoglie dalla ricerca della propria identità? Perché l'identità, va ribadito, è l'unica cosa che conta per Michelstaedter, e la distrazione è invece nascondimento e inganno, turbamenti che trattengono l'*io* a terra, a una terra che non gli appartiene, che è illusione e distorsione, così egli deve torcere il collo per vedere il cielo, un cielo che però non è il suo cielo.

Per Michelstaedter la battaglia avviene nell'*io*, nella coscienza: l'uomo non è l'insetto perché l'insetto non sa di essere ciò che è, mentre l'essere umano può domandare della propria essenza, può dire *no* alla natura, può rivoltarsi, può scegliere di spezzare le necessità della natura, può fondare la propria terra e il proprio cielo, sì, egli può, soltanto lui può dire *io sono*.

La casa del persuaso è l'*io*, non è la natura; non queste erbe, fiori, non questi monti e questo cielo. L'*io* è la sua legge, fuori di esso vi è solo un inseguire costante che lacera, una ricerca che crea deficienza, un *peso* che sempre tende e quindi dipende dal suo pendere.

E dal verso 32 sino alla fine accade, l'anima compie il suo risveglio:

33. Ma pel cielo
34. montan le nubi su dall'orizzonte,
35. già lambiscono il sole, già alla terra
36. invidiano la luce ed il calore.
37. Un brivido percorre la natura
38. e rigido mi corre per le membra
39. al soffiare del vento. Ma che faccio
40. schiacciato sulla terra qui fra l'erbe?
41. Ora mi levo, che ora ho un fine certo,
42. ora ho freddo, ora ho fame, ora m'affretto,
43. ora so la mia vita,
44. che la stessa ignoranza m'è sapere -
45. la natura inimica ora m'è cara
46. che mi darà riparo e nutrimento,
47. ora vado a ronzar come gl'insetti.-

Quella che sembra un'unione pacifica di natura e uomo, è però in realtà qualcosa di diverso.

J'ai embrassé l'aube d'été.

Rien ne bougeait encore au front des palais. L'eau était morte. Les camps d'ombres ne quittaient pas la route du bois. J'ai marché, réveillant les haleines vives et tièdes, et les pierreries regardèrent, et les ailes se levèrent sans bruit.

La première entreprise fut, dans le sentier déjà empli de frais et blêmes éclats, une fleur qui me dit son nom.

Je ris au wasserfall blond qui s'échevela à travers les sapins : à la cime argentée je reconnus la déesse.

Alors je levai un à un les voiles. Dans l'allée, en agitant les bras. Par la plaine, où je l'ai dénoncée au coq. A la grand'ville elle fuyait parmi les clochers et les dômes, et courant comme un mendiant sur les quais de marbre, je la chassais.

En haut de la route, près d'un bois de lauriers, je l'ai entourée avec ses voiles amassés, et j'ai senti un peu son immense corps. L'aube et l'enfant tombèrent au bas du bois.

Au réveil il était midi.⁸⁶

In questo celebre poemetto, una delle illuminazioni più dense di simbolismo di Rimbaud, *L'Aube* è esattamente quella fusione di uomo e natura che non si dà mai in Michelstaedter.

L'assenza quasi totale di subordinate nella parte centrale del poemetto, detta il tempo della fusione, accompagna l'immediatezza dell'incontro: il giovane sposa la natura diventando un tutt'uno con essa, gli si concede completamente, e al risveglio, egli non è più un uomo. È nel suo Mezzogiorno, nel momento in cui il sole splende più forte, la sua appassionata storia d'amore l'ha reso adulto, ora è altro.

Il risveglio di Michelstaedter, invece, segue un tormento, non un lieto scivolare cullato da enormi mani: una guerra si è consumata nella coscienza dell'uomo, la natura ora non sta in opposizione al pensiero, l'intelletto l'ha penetrata.

⁸⁶ Rimbaud Arthur, *Les Illuminations*, Éditions de la Banderole, Paris, 1922, pp. 68-9.

Appropriandosi della propria differenza ontologica rispetto alla natura, l'*io* può tornare alla natura, può essere natura. L'*io* l'ha guadagnata e il giogo è leggero, ora la natura è dominata e non vi è più schiavitù, ora è persuaso, si è risvegliato e può fare come l'insetto e il falco, perché sa di non essere come loro ma questo sapere è potere, è identità: l'essere umano può soggiornare in mezzo alla natura in quanto animale razionale, consapevole pienamente di questo scarto, così può riposare mentre la notte cala, lasciarsi sfiorare il volto dal sole e abbandonarsi alla morbida erba; l'*io* veglia il suo vivere che non fugge più da se stesso, il risveglio è compiuto.

45. La natura inimica ora m'è cara

Torniamo adesso alla PR, e al momento in cui Michelstaedter arriva a nominare l'alternativa alla Rettorica, l'autentica Persuasione, che non viene più tratteggiata in modo indiretto, attraverso le negazioni, ma dispiegata attraverso l'agire del persuaso, simbolo del modo in cui abitare e creare il mondo:

Chi vuol aver un attimo solo sua la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – deve impossessarsi del presente; *vedere ogni presente come l'ultimo*, come se fosse certa dopo la morte: *e nell'oscurità crearsi da sé la vita*. A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede più di continuare; niente è in lui per la paura della morte – niente è così perché così è dato a lui dalla nascita come necessario alla vita. *E la morte non toglie che ciò che è nato. Non toglie che quello che ha già preso dal di che uno è nato*, che perché nato vive della paura della morte; che vive per vivere, vive perché vive – perché è nato. – Ma chi vuol aver la sua vita non deve credersi nato, e vivo, soltanto perché è nato – né sufficiente la sua vita, da esser così continuata e difesa dalla morte.

I bisogni, le necessità della vita, non sono per lui necessità, poiché non è necessario che sia continuata la vita che, bisognosa di tutto, si rivela non esser *vita*. Egli non può prender la persona di questi bisogni come sufficiente, se appunto essi non curano che il futuro: egli non può affermar sé stesso nell'affermazione di quelli, che sono dati in lui, come è data la correlatività, da una contingenza che è fuori e prima di lui: egli non può muoversi a differenza delle cose che sono perché egli ne abbia bisogno: non c'è pane per lui, non c'è acqua, non c'è letto, non c'è famiglia, non c'è patria, non c'è dio – *egli è solo nel deserto*, e deve crear tutto da sé: dio e patria e famiglia e l'acqua e il pane.⁸⁷

⁸⁷ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 69-70.

Il persuaso è colui che non cerca nell'altro un'affermazione di sé di cui non ha bisogno, poiché il suo fare è il solo affermarsi possibile, e la sua parola è un *unicum* con il suo agire; egli sa che solo nella solitudine del suo presente vi è la vita, e che essa è tale quando non cerca di essere vita, ovvero quando si impone nel deserto e crea tutto da sé. Al Persuaso nulla è davanti o accanto; non ci sono né bisogno, né mancanza alcuna a guidarlo.

Poiché quelli che il bisogno gli addita, quelli *sono il suo stesso bisogno*: quelli restano sempre lontani, quanto il suo bisogno di continuare li proietterà sempre avanti nel futuro: quelli non li potrà *mai avere*, ma quando vada a loro essi s'allontaneranno: poiché egli rincorrerebbe la propria ombra. No, egli deve *permanere*, non andar dietro a quelli fingendosi fermi perché essi lo attraggano sempre nel futuro; egli deve permanere seppur vuole ch'essi gli siano nel presente, che siano suoi veramente. Egli deve *resister* senza posa alla corrente della sua propria illusione; s'egli cede in un punto e si concede a ciò che a lui si concede, nuovamente si dissolve la sua vita, ed ei vive la propria morte – in ciò che prendendo la sufficienza del suo bisogno, che la paura della morte ha determinato, egli ha affermato la sua propria insufficienza, ha chiesto ad altri appoggio alla sua vita, ha preso la persona della fame per aver fame ancora nel prossimo istante, mentre questo istante doveva esser l'ultimo per lui. Questo rimorso, questa morte di sé ch'egli sente, invano ei cerca allora ingannare in quel piacere – sotto resta l'ombra del dolore cieco e muto, che amaro e vuoto gli rende quel piacere – invano egli tenta per quella via d'impossessarsi della cosa che l'ha attratto: è finita e non in lui la correlatività, il resto scende sotto nell'ombra.

Chi vuole fortemente la sua vita, non s'*accontenta*, temendo di soffrire, a quel vano piacere che gli faccia schermo al dolore, perché questo continui sotto *cieco, muto*, inafferrabile; ma anzi la *persona di questo dolore prende* e sopportando [...] s'afferma là dove gli altri sono annientati dal mistero; poiché egli ha il coraggio di strappar *da sé* la trama delle dolci e care cose che conforta a esser ancora giuocati nel futuro, e chiede il *possesso attuale*; quello che per gli altri è mistero poiché trascende la loro potenza, per lui non è mistero, che l'ha voluto ed in ciò s'è affermato.

Così egli deve *crear sé stesso* per avere il valore individuale, che non si muove a differenza delle cose che vanno e vengono, ma è in sé *persuaso*.⁸⁸

Il persuaso non cede al dolore (dolore che è sotteso ad ogni vita, sia essa persuasa che *rettorica*), poiché in esso non trova un nemico dal quale fuggire cercando un riparo dalla tempesta, ma il luogo in cui affermarsi. La sensazione di costante insufficienza è figlia dell'abbandono di se stessi, del peregrinare verso una terra in cui riconoscersi attraverso

⁸⁸ *Ivi*, pp. 70-2.

altre genti e costumi, attraverso l'altro; l'insufficienza è l'annientamento davanti al mistero, a ciò che attende ascoso. L'inconoscibile, infatti, è tutto quello che trascende la potenza dell'essere umano; tuttavia è esattamente qui dove il Persuasore comincia la sua conquista, poiché il mistero è ciò che egli ha voluto e dove si è affermato, poiché il mistero per lui, non è mistero.

In Michelstaedter la conoscenza è sempre e solo conoscenza di se stessi: non può esserci divisione tra soggetto e oggetto, e non può consistere mai alcuna dialettica nello spirito umano poiché il Persuasore non tende mai verso nulla, è fuori dal Divenire, dal mutamento e dalla dipendenza. Essere padroni e creatori del proprio mondo, autosufficienti, ovvero non mancare di nulla, vuol dire sottrarsi al tempo, permanere in una zona incorruttibile, in un presente assoluto libero dai rapporti con passato e futuro, creare anche il proprio presente in ogni singola presenza, non cercare quindi il bene negli ideali, ma trovare il proprio valore in essi.

Il Persuasore michelstaedteriano così assume toni poetici: è colui che sopporta, che spalanca il cuore davanti al dolore, rinuncia e strappa via da sé «la trama delle dolci e care cose», e così non chiede ma comanda; non invoca un futuro, un oltre se stesso che gli offra un se stesso, ma immobile davanti a tutte le cose che vanno e vengono, egli permane in sé, persuasore.

Ma gli uomini dicono: «Questo va bene, ma intanto, intanto bisogna ben vivere» [...]

Essi dicono: «Non siamo né i primi né gli ultimi a questo mondo, e, poiché bisogna vivere, conviene adattarsi a quello che si trova, che d'altronde non potremmo cambiare».

Ma *ognuno è il primo e l'ultimo*, e non trova niente che sia fatto prima di lui, né gli giova confidare che sarà fatto dopo di lui, egli deve prender su di sé la responsabilità della sua vita, come l'abbia a vivere per giungere alla vita, che su altri non può ricadere; deve aver egli stesso in sé la sicurezza della sua vita, che altri non gli può dare; deve creare sé ed il mondo, che prima di lui non esiste: deve esser padrone e non schiavo nella sua casa. – [...] «Ma» dicono «io ho le gambe deboli, e quella tua via è impraticabile».

– Ci sono zoppi e diritti – ma l'uomo deve farsi da sé le gambe per camminare – e far cammino dove non c'è strada. Per le vie consuete gli uomini vanno in un cerchio che non ha principio e non ha fine; vanno, vengono, gareggiano, s'accalcano affaccendati come le formiche – forse anche si scambiano l'uno con l'altro, – certo, per camminare che facciano, sono sempre là dov'erano, ché un posto vale l'altro nella valle senza uscita. L'uomo deve farsi una via per riuscire alla vita e non

per muoversi fra gli altri, per trar gli altri con sé e non per chiedere i premi che sono e non sono nelle vie degli uomini.⁸⁹

Di una tesi di laurea qui non c'è pressoché più nulla: l'impostazione critica che era sommariamente presente nelle pagine antecedenti, ha ora lasciato completamente il posto a quello che sembra essere più che altro il monologo di un'anima che cerca una liberazione dall'angoscia di una vita inautentica, che tenta di trasformare ogni parola in azione, in vita.

In Michelstaedter sembra crescere quasi un'invocazione profetica, la necessità di scuotere gli animi. Lo stile ricorda, qui, quello dei vangeli e, in parte, quello dello *Zarathustra* di Nietzsche (uno dei due testi nietzscheani che, con la *Nascita della Tragedia*, Carlo aveva avuto modo di studiare). Assistiamo così allo scuotersi di un'umanità colpita dall'urto della Persuasione, ma che alla fine si rifugia nell'ultimo baluardo possibile, in una sorta di buon senso *rettorico* che si appella a un sommario "dobbiamo pur vivere mentre diventiamo persuasi; molte vite prima di noi hanno calcato queste terre e molte, da sempre, sono le cose a cui bisogna adattarsi".

Contro questa moderazione, che Michelstaedter bolla come la solita forma di paura e illusione, come compromesso che nasconde la paura che cresce, tuona ancora una volta la pienezza dell'autosufficienza, l'identità fra il Persuaso e il mondo. Il Persuaso, infatti, in quanto *primo e ultimo*, non può che essere un assoluto e, per questo, un creatore.

La via della persuasione, dunque, si rivela essere sempre di più una pretesa di autosufficienza astorica e non relativa. Nella filosofia di Carlo il passato diventa irrilevante al pari del futuro. Vi è solo un tempo per il Persuaso, che non può quindi che essere il presente. In esso solamente le direzioni non contano, non ci sono previe istanze a cui rispondere, non ci sono eredità di nessun tipo e quindi nessun progresso da sviluppare. Essere padroni del proprio presente richiede la creazione in esso dell'intera realtà: ecco perché il Persuaso è, prima di tutto, un creatore di valori. Tutti quelli che lo precedono o che dimorano nel mondo non possono soddisfarlo, non possono dargli ciò che solo da se stesso egli può procurarsi.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 72-4.

1°. *Dare non è per aver dato ma per dare* [...]

2°. Non può *fare* chi non è, non può *dare* chi non *ha*, non può *beneficare* chi non *sa il bene*: questa attività dei benefici finiti è essa stessa una *violenza*, poiché, mentre s'afferma come attività individuale, è sempre schiava di ciò che vuol continuare nel futuro; in lei s'affermano, chiedendo, i bisogni irrazionali. [...] Non dare agli uomini appoggio alla loro paura della morte, ma toglier loro questa paura; non dar loro la vita illusoria e i mezzi a che sempre ancora la chiedano, ma dar loro la *vita* ora, qui, tutta, perché *non chiedano*: questa è l'attività che toglie la violenza dalle radici. – «Questo è l'impossibile».

Già: l'impossibile! poiché il *possibile* è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni, le necessità del continuare, quello che è della limitata potenza volta al continuare, quello che è della paura della morte, – quello che è la morte nella vita, la nebbia indifferente delle cose che sono e non sono: il coraggio dell'impossibile è la luce che rompe la nebbia, davanti a cui cadono i terrori della morte e il presente divien *vita*. Che v'importa di vivere se rinunciate alla vita in ogni presente per la cura del possibile. Se siete nel mondo e non siete nel mondo, – prendete le cose e non le avete, mangiate e siete affamati, dormite e siete stanchi, amate e vi fate violenza, se siete voi e non siete voi. –

3° *Dare è fare l'impossibile: dare è avere*. – Finché l'uomo vive, *egli* è qui, – e là è il mondo, finché egli vive vuole possederlo, finché egli vive, in qualche modo s'afferma: *dà e chiede*, entra nel giro delle relazioni – ed è sempre *lui qui e là il mondo diverso da lui*. Ma di fronte a ciò che era per lui una data relazione, nella quale affermandosi egli chiedeva di continuare, *ora* egli deve affermarsi non per continuare, deve amarlo non perché esso sia necessario al suo bisogno, ma per ciò ch'esso è: deve *darsi* tutto ad esso tutto per averlo: poiché in esso egli non vede una relazione particolare ma tutto il mondo, e di fronte a questo egli non è la sua fame, il suo torpore, il suo bisogno d'affetto, il suo qualunque bisogno, ma egli è tutto: poiché in quell'ultimo presente deve aver tutto e dar tutto: *esser persuaso e persuadere*, avere nel possesso del mondo il possesso di sé stesso – *esser uno egli e il mondo*».⁹⁰

Nella parte finale del capitolo sulla Persuasione, Michelstaedter dismette quel tono estetico delle pagine precedenti. L'intenso coinvolgimento emotivo sembra attenuarsi, lo scorrere dei pensieri diviene così più sintetico ed esplicativo, le metafore si assottigliano e le immagini si sposano meglio con il carattere filosofico della tesi: è tempo di riposare e parlare senza più alcuna violenza.

Quest'ultima chiosa alla Persuasione è per certi versi una liberazione, e non a caso nella pace della pienezza, dove il dolore è nutrimento e non sopraffazione, si leva un'invettiva contro la violenza. Carlo crede che nel coraggio della sopportazione del dolore, che si scopre finalmente libero da quel *rettorico* e disperato orrore di esso, che

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 80-2.

aprendosi a una via amica, consenta alla vita di scoprire l'onestà del proprio soggiornare, la pulizia dei sentimenti; il dare diventa avere; non c'è più quell'oscura fame di appropriazione, di violenza nella determinazione nell'altro: poiché in se stesso il Persuasore crea il mondo, egli non deve più vincere l'altro per conquistarlo. Così, caduta quell'illusoria rincorsa di se stessi nel futuro, si accresce la consapevolezza che, nell'attualità del proprio fare, in cui il fine da perseguire non è comandato dalla paura della morte, il Persuasore trovi ciò di cui ha bisogno (un bisogno, però, che non lo precede e non lo determina).

Il Persuasore michelstaedteriano è libero dal particolare ed il mondo si schiude davanti al suo pensiero, che diviene così un tutt'uno con la sua vita. E proprio laddove sembrava affermarsi un deciso solipsismo, fiorisce invece un'etica della Persuasione. La solitudine invocata come necessità regala uno spazio aperto in cui l'incontro con l'altro non è più scontro, la conquista non è più guerra, «Il consistere [ovvero, la Persuasione] è veramente il salto oltre il mondo della violenza, dell'asservimento, verso la vita vissuta non contro, ma con gli altri e con le cose».⁹¹ Il persuasore trova la gioia nel dolore, abbattendo così ogni paura, superando le conseguenze di quel reagire – di quel fuggire che è dissolvenza – e, così facendo, scopre nella solitudine, che non è isolamento, la vastità profonda della vita, e in essa, che è pienezza, brucia se stesso in ogni attimo che grida e canta della libertà, in un presente che è pace e che *libero ride la morte*:

2°. *Il dolore è gioia.*

Questo che egli sa, che è il sapore della sua vita più vasta, è il *piacere* attuale per lui in ogni presente. La sua maturità in ogni punto è tanto più saporita quanto più acerba è la forza del suo dolore. Solo, nel deserto egli vive una vertiginosa vastità e profondità di vita. Mentre la φιλοψυχία accelera il tempo ansiosa sempre del futuro e muta un presente vuoto col prossimo, la stabilità dell'individuo preoccupa infinito tempo nell'attualità e arresta il tempo. Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri, – finché *egli faccia di se stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso – ed avrà nella persuasione la pace. —⁹²

⁹¹ Garin Eugenio, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma, 1974, p. 98.

⁹² Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 88-9.

La Rettorica

Il secondo capitolo della PR comincia con una dichiarazione di fragilità della vittoria persuasa. La Persuasione non si dà una volta e per sempre: la si sceglie ogni istante poiché in ogni attimo accade sempre tutto; non c'è rifugio alcuno per colui che si è liberato dalla Rettorica, la sua solitudine è cosa dura. La consapevolezza di tutto questo può far dubitare, ma quel dubbio è già Rettorica, e così la Persuasione è perduta:

Ma gli uomini si stancano su questa via, si sentono mancare nella solitudine: la voce del dolore è troppo forte. Essi non sanno più sopportarla con tutta la loro persona. Guardano dietro a sé, guardano intorno a sé, e chiedono una benda agli occhi, *chiedono di essere per qualcuno*, per qualche cosa, ché di fronte alla richiesta del possesso si sentivano mancare. Di essere per qualcuno e per qualche cosa *persona sufficiente* con la loro qualunque attività, perché la relazione si possa ripetere nel futuro; perché il correlato sia per loro sicuro nel futuro. La loro potenza si finge finita, finito il possesso che volevano; la loro volontà persuasa nella qualunque attualità che si ripete.

Di fronte alla qualunque relazione limitata finita essi non la vivono come semplice correlativo, ma da uomini che hanno la persuasione; al di sotto della relazione elementare che li vince per la loro paura della morte, essi fingono un correlativo alla persuasione che si fingono d'avere. Un valore stabile che non s'esaurisce nel giro delle relazioni particolari, ma permane di sotto fermo immutabile. Essi hanno bisogno per la loro φιλοψυχία d'attribuir valore alle cose nell'atto stesso che le cercano, e nello stesso tempo bisogno di dir la loro vita non esser in queste, *ma esser libera nella persuasione e fuori di quei bisogni*.

Perciò il valore di quelle cose non confessano essere in riguardo al loro bisogno finito; ma sotto sotto c'è il valore *assoluto* nel quale essi s'affermano come assoluti.⁹³

La solitudine del Persuaso è la sua libertà, nel silenzio del suo permanere avviene la vittoria sul bisogno e sulla dipendenza. Tuttavia, basta un istante in cui il dolore cessi di essere nutrimento e l'anima riscopre il gancio a cui è appesa, diviene di nuovo un *peso*. Una vita che ha assaporato la libertà, però, non vuole certo rinunciarvi, e la morte ritorna ad essere ciò che prima di tutto ed essenzialmente può negargli tutto questo. Così ricomincia la giostra, l'individuo torna alla ricerca di un valore fuori da se stesso, un valore che, in quanto assoluto, doni di volta in volta assolutezza alla sua vita.

⁹³ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 93-4.

La ripetizione dell'importanza dei concetti di bisogno e dipendenza riscontrata nelle prime pagine della PR lascia qui spazio, dunque, a una penetrazione più profonda dell'individualità *rettorica*. Michelstaedter aveva fin qui parlato dell'esistenza di quell'individualità, del modo in cui essa procede e di come nel suo vivere essa sia guidata dalla *φιλοψυχία*; aveva mostrato i moti dell'anima *rettorica*, il suo determinarsi nelle cose. Dal capitolo sulla Rettorica in poi, invece, il Goriziano tocca le convinzioni di questa individualità, le credenze ereditate da una storia *rettorica*: se il Persuaso è uno con se stesso, sulla via della libertà ogni dualismo è impossibile, persino quello fra corpo e anima, che è storicamente una delle matrici di ogni dualismo:

Sono ancora cosa fra le cose, schiavi del più del meno, del prima del dopo, del se del forse, in balia dei loro bisogni – paurosi del futuro, nemici a ogni altra volontà, ingiusti a ogni altrui domanda; affermano ancora in ogni punto la loro inadeguata persona. Ma questo è tutto apparenza, questa non è la loro persona; sotto, sotto permane la loro persona assoluta, che s'afferma assolutamente nel valore assoluto, che *ha il valore assoluto*: la conoscenza finita. L'uomo si ferma e dice: *io so*. Le cose egli non le vive soltanto come ogni altra coscienza più o meno, affermandosi in ogni attualità. Ma egli sa «anche» cosa sono in sé queste cose: egli mangia, beve, dorme, ha peso, cammina, cade, si rialza, invecchia; ma la sua persona non è nel saper mangiare, bere, dormire, pesare, camminare, più o meno bene, non è la persona che invecchia: – egli sa «anche» tutte queste cose. E pel suo sapere egli è fuori del tempo, dello spazio, della necessità continua, egli è libero: *assoluto*. Egli vive di ciò che gli è dato, di cui non ha in sé la ragione, ma nella sua conoscenza assoluta egli ha la Ragione; se il fine delle sue affermazioni vitali è in ogni punto paura della morte, ma nel suo Assoluto egli ha il Fine; se egli è in balia delle cose e non ha niente, e se pur questo niente difende come valevole con ingiustizia verso tutte le altre cose, ma nell'Assoluto egli ha la Libertà, il Possesso, la Giustizia. Così egli porta intorno l'Assoluto per le vie della città. Egli non è più uno ma *sono due*: c'è un corpo, o una materia, o un fenomeno o non so cosa, e c'è un'anima, o una forma, o un'idea. E mentre il corpo vive nel basso mondo della materia, nel tempo, nello spazio, nella necessità: schiavo; l'anima vive libera nell'assoluto.⁹⁴

Il dualismo materia-spirito, corpo-anima, è un tema fondamentale in tutto il pensiero michelstaedteriano, ed è infatti presente anche nel *Dialogo sulla Salute*, in alcune poesie e nelle appendici critiche, attraverso un breve dialogo fra un piede e la testa di uno stesso corpo. Carlo trova in esso una delle chiavi di volta su cui si regge l'impianto *rettorico* del mondo: il dualismo è sempre separazione, e dalla separazione nasce il bisogno. Ogni dualismo è quindi una rottura dell'unità e credere in esso significa spaccare la vita in due

⁹⁴ *Ivi*, pp. 94-5.

enti distinti che si distribuiscono i compiti affinché la vita rimanga tale, ovvero continui. Così l'individualità *rettorica* s'illude di ritrovare il possesso di sé e scopre la persuasione in quella parte di sé che non è soggetta al tempo e alla corruzione, oltre la materia, quindi, e i suoi ciechi bisogni, nell'assolutezza della sua coscienza e nella separazione della sua identità. Così la Rettorica si dichiara libera.

Se sapessi che cosa vuol dir corpo e cosa vuol dir anima, prenderei animosamente partito per una delle due parti – ma non lo so. Che sia corpo o anima il pane, quando ho fame lo mangio, e il mio stomaco, corpo od anima che sia, si sazia come si sazia. Il cibo è buono o il cibo è cattivo ma il sapore non so se sia corpo o anima, materia o forma. Una persona vale, io ho piacere di parlar con lei, le voglio bene, ma questa persona, questo valore, questo piacere, questo bene, se siano corpo o anima *io non so*.

Questo so che se l'assoluto abita nell'anima gli resta poco posto in ogni caso poiché o cominciamo di sotto e la materia prepotente snida l'anima fin dagli ultimi ricoveri della coscienza. O cominciamo di su e allora l'anima dà essa stessa ricovero a tante cose che finiscono per cacciar del tutto l'assoluto. – Come conosco l'assoluto se non conosco nemmeno il corpo, dite voi? – L'assoluto, non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce. Questo so che la mia coscienza, corporea o animale che sia, fatta di deficienza; *che l'assoluto non l'ho finché non sono assoluto, che la Giustizia non l'ho finché non sono giusto, che la Libertà, il Possesso, la Ragione e il Fine non li ho finché non sono libero e finito in me stesso e non manco di niente, che mi si finga a fine nel futuro, ma ho il fine ragionevole ora qui tutto nel presente, non aspetto, non cerco, non temo, ma sono persuaso.*⁹⁵

L'affermazione del dualismo è un'illusione, così come la sua pretesa di trovare persuasione nella distinzione. Entrambe poggiano su un principio arbitrario, ovvero sulla conoscenza chiara e distinta di qualcosa come il corpo e lo spirito, poggiano quindi su un sapere del tutto formale. Di fatto non è possibile dire se il sapore, ad esempio, sia corpo o spirito, o anche se sia reale o ideale, lo stesso vale per l'amore, il piacere ecc.⁹⁶

⁹⁵ *Ivi*, pp. 95-6.

⁹⁶ Il reale è il sensibile, l'immediato, ciò che non ha bisogno della conferma dell'esperienza perché è esperienza, sebbene non completamente. Il reale è l'empirico ed è soggetto al dubbio, al nostro dubbio, ciò che è adesso può *divenire* altro. Infatti ciò che ci è dato immediatamente, il reale, è anche conforme al *modo* in cui ci è dato. Ogni cosa in quanto reale, in quanto empirica trapassa continuamente nella cosa successiva, è cioè sempre in bilico tra l'Essere e il non-Essere, tra la vita e la morte, tra l'essere ciò che è e il nulla: il reale è sul punto continuo di trasformarsi in nulla; la sua essenza è la negazione di sé, è ma non è. O almeno questo è il punto di vista della conoscenza. Un reale in sé potrebbe infatti essere perfettamente compiuto e stabile in se stesso, ma non lo è a partire dalla conoscenza, quindi non lo è dal punto di vista dell'ideale: il reale non è, solo l'ideale

L'identità scavalca il problema della distinzione, si afferma nella pienezza dell'Essere, nella Persuasione, e Michelstaedter si chiede quindi: chi può dire cosa è la Persuasione senza essere persuaso?

Ma gli uomini non hanno più bisogno d'esser persuasi, poiché da quando sono nati, qualunque cosa facciano o dicano, hanno già il privilegio d'un'anima immortale che li accompagna dalle braccia della balia, dai primi passi, [dal]le prime cadute per tutto il triste giro della loro ansia, del dolore, della paura; per tutte le illusioni e le delusioni – le transizioni, gli accomodamenti: fino al letto di morte. – E nello sguardo umido e supplichevole che invoca dal dottore la continuazione qui sulla terra e dal prete la continuazione oltre tomba, dove dà l'ultimo guizzo la paura della morte, essa ancora è là l'anima immortale che ha tutto in sé, che tutto conosce. – o se non l'anima che per certuni è parola antiquata, «lo spirito», «la ragione», o «il pensiero» anche soltanto – che ne fanno le veci e per i quali sempre l'uomo pur nella sua impotenza, nella sua distretta partecipa dell'assoluto: «sa», per cui sono in due: la sua vita, e il suo *sapere*.⁹⁷

Ciò che sovrasta la materia, l'assoluto eterno e immutabile ha molti nomi ma sempre la stessa funzione: il rifugio, per chi ha fede in questa sostanza, dalla propria impotenza. Ancora una volta la vita *rettorica* trova un riparo dal dolore. Lo strumento di cui si serve è il sapere, dato che la conoscenza è la testimonianza di uno scarto fra il mondo e l'anima, fra la corruzione e l'inviolabilità atemporale.

Il luogo in cui il sapere afferma la supremazia dello spirito è il linguaggio, ovvero il luogo dove prima di tutto avviene l'appropriazione della realtà in quanto materia,

è. L'ideale è lo stare, il permanere, è la forza di essere, ovvero l'anima e la parola della cosa, che vengono così tratti fuori da quella instabilità, dalla mutevole molteplicità dell'essere immediato. Se il reale è il perennemente differente, l'irregolare, il diverso, l'ideale è l'identico, è l'in sé, è ciò cui non manca se stesso. E se al reale difettavano proprio questa identità e sicurezza, all'ideale manca invece la vita stessa: l'ideale è infatti anche il morto, il fermo, il vuoto. Se il reale è l'oggetto di un pervicace sospetto, l'ideale è la causa della noia, del sempre uguale, del mancante di contenuto. Dell'ideale non si può dubitare perché non c'è propriamente nulla di cui dubitare, la cosa è conforme al modo in cui ci è data, visto che in realtà ce la siamo data da noi stessi. Quindi: il reale era sì mancante, ma solo soggettivamente, per la conoscenza; in se stesso, invece, non lo era affatto. E così anche l'ideale concepito adeguatamente non è mancante di nulla: noi lo concepiamo come mancante perché lo confrontiamo con il reale, ma che questo confronto sia a sua volta legittimo, cioè reale, non è detto. Al contrario è un presupposto. L'ideale, misurato con il metro che gli si deve, non è mancante, ma completo e perfetto. Per abbattere il dualismo fra ideale e reale, per superare, quindi, la particolarità di ognuno dei due punti di vista – che di fatto vede l'altro mancante – sta nella loro unione, cioè nell'identità fra reale e ideale.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 96-7.

dato che il parlare si identifica con il ragionare. Michelstaedter qui si riavvicina alle tematiche linguistiche che, sin dall'inizio, avrebbero dovuto essere il cuore della sua tesi:

Ma come s'afferma questo sapere accanto alla vita che in ogni punto s'afferma come s'afferma?

Quando l'uomo dice «questo è», afferma direttamente la propria persona, la propria realtà (modo diretto).

Quando l'uomo dice «so che questo è», egli *si* afferma di fronte alla propria realtà (modo congiunto).⁹⁸

La Rettorica comincia quindi ad assumere un corpo più definito attraverso la riflessione sulla materialità del linguaggio. Se fin qui, infatti, essa era stata affrontata come fenomeno prevalentemente emotivo, come il frutto di stati psicologici sclerotizzati nei secoli, ora la Rettorica mostra un lato che non può essere superato *tout court* attraverso un pensiero diverso. L'esame della componente linguistica rivela infatti un aspetto educativo e quotidiano della Rettorica, ovvero il suo essere radicata nell'espressione del pensiero, nel nominare e, quindi, nel continuo commercio dell'individuo con gli enti.

L'intreccio fra lingua e realtà è però un gioco di determinazioni vicendevoli, e dunque non si potrà dimenticare che la stessa Rettorica è prima di tutto un linguaggio, e che la sua parola è, concretamente, fatta di parole.

Il modo diretto e quello congiunto sono gli strumenti di appropriazione e relazione in cui il soggetto *rettorico* trova l'espressione di se stesso e della realtà in cui è situato.

Concordo pienamente con l'interpretazione di essi operata da Brianese, quando dice:

L'analisi dei modi della lingua che Michelstaedter propone nella prima delle *Appendici critiche* alla Persuasione, mostra bene come il modo diretto, il modo congiuntivo e il modo correlativo siano, ciascuno nella misura che ad esso compete, modi dell'illusione e dell'impotenza, per mezzo dei quali, nel momento stesso in cui l'uomo tenta di parlare delle cose, si costruisce in effetti un mondo fasullo, incapace di una effettiva conquista e di una corretta comprensione della realtà. L'unico "modo" che esce dalle maglie dell'illusione e dell'impotenza è quel modo "che non è modo" (AC I, p. 141): l'imperativo. Esso, infatti, «non è realtà intesa, ma vita; è l'intenzione che vive essa stessa attualmente, e non finge un'attualità in ogni modo finita e sufficiente» (AC I, p. 141). La sua realtà coincide con la realtà stessa del soggetto, nel senso che «è attuale come volontà

⁹⁸ *Ivi*.

d'una cosa» (AC I, p. 141). [...] «È il soggetto qui che invade con la propria vita il regno delle proprie parole: non fa parole, ma vive» (AC I, p.150).⁹⁹

I modi della lingua sono propriamente i modi dell'illusione:

Nel primo caso egli *vuole* qualche cosa, egli afferma il modo, la persona della sua volontà. Nel punto ch'egli mette una cosa come reale fuori di sé, egli dice il sapore che hanno per lui le cose, la sua coscienza, il suo sapere – quale esso anche sia. Per la sua illusione egli dice che «è» quello che «è per lui»; lo dice buono, cattivo quanto gli piace o gli dispiace.

Quando l'uomo dice «io so che questo è», egli «vuole sé stesso volente»: egli afferma nuovamente la sua persona di fronte a un elemento della realtà che non è altro che l'affermazione della sua stessa persona. Egli mette la sua persona nella sua qualunque affermazione come reale fuori di sé. Ma se la sua persona fosse reale (avesse in sé la ragione), la cosa ch'essa afferma sarebbe – come suo correlativo – come essa stessa reale assoluta [...] *sarebbe per sé affermata*: ma in ciò che egli *ha bisogno di riaffermarla* coll'affermazione del suo sapere, egli la dà come *non per sé stessa reale* – e la propria persona, come correlato di quella, insufficiente. [...]

Per sé stesso un uomo sa o non sa; ma egli dice di sapere per gli altri. Il suo sapere è nella vita, è per la vita, ma quando egli dice «io so», «dice agli altri che egli è vivo» per aver dagli altri alcunché che per la sua affermazione vitale non gli è dato. Egli si vuol «costituire una persona» con l'affermazione della persona assoluta che egli non ha: è *l'inadeguata affermazione d'individualità: la rettorica*.¹⁰⁰

Ogni atto retorico trasforma un esteriore in un interiore; in ogni azione linguistica si costituisce un fatuo impossessarsi delle cose che, attraverso il sapere che le conosce, dà vita a una continua negazione assiologica.

Il linguaggio è il luogo dove l'uomo cerca la convinzione, o meglio l'autoconvincimento; la Rettorica è la forma espressiva di chi cerca di essere persuaso, è quindi uno strumento di autopersuasione. Ma l'individuo persuaso non ha certo bisogno di convincersi di essere tale. La vita *rettorica* insegue la Persuasione e tenta di dimostrarla in ogni suo atto, poiché, mancando di libertà e possesso in se stessa, solo nell'illusione di essi trova pienezza.

⁹⁹ Brianese Giorgio, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, cit., pp. 113-14. [L'abbreviazione "AC" che Brianese usa in luogo di *Appendici Critiche*, si rifà all'edizione curata da Sergio Campailla del testo michelstaedteriano già citato all'interno del mio lavoro].

¹⁰⁰ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 97-8.

L'incomunicabilità *rettorica*

Abbiamo già parlato della solitudine della Persuasione. Ora vorrei ricordare che il rovescio *rettorico* della Persuasione è un certo modo di vivere con gli altri in cui il bisogno occupa tutto lo spazio del coabitare fra gli esseri umani. La violenza data dall'affermazione di sé nel rapporto con gli altri non è per Michelstaedter l'unica conseguenza di questa comunicazione *rettorica*, che include anche l'incomunicabilità stessa:

Gli uomini parlano, parlano sempre e il loro parlare chiamano ragionare; [...] qualunque cosa uno dica non dice, ma attribuendosi voce a parlare si adula.

Come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare; così gli uomini, che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno, «il sapere» come già in loro mano. – Non sentono più la voce delle cose che dice loro «tu sei», e nell'oscurità non hanno il *coraggio* di permanere, ma cerca ognuno la mano del compagno e dice: «io sono, tu sei, noi siamo», perché l'altro gli faccia da specchio e gli dica: «tu sei, io sono, noi siamo»; ed insieme ripetono: «noi siamo, noi siamo, perché sappiamo, perché possiamo dirci le parole del sapere, della conoscenza libera e assoluta». – *Così si stordiscono l'un l'altro.*

Così poiché niente hanno, e niente possono dare, s'adagiano in parole che fingano la comunicazione: poiché non possono fare ognuno che il suo mondo sia il mondo degli altri, fingono parole che contengano il mondo assoluto, e di parole nutrono la loro noia, di parole si fanno un empiastro al dolore; con parole significano quanto non sanno e di cui hanno bisogno per lenire il dolore – o rendersi insensibili al dolore: ogni parola contiene il mistero – e in queste s'affidano, di parole essi tramano così un nuovo velo tacitamente convenuto all'oscurità: [...] «Dio m'aiuti» – perché io non ho il coraggio d'aiutarmi da me.¹⁰¹

Nella Rettorica sapere è credere di sapere e parlare significa quindi ragionare. Il risultato per Carlo è un continuo stordimento; esso però non è un'innocua impasse, quanto piuttosto altro combustibile per la confusione, per la perdita di identità. E nella confusione prolifera quel medesimo parlare *rettorico* che la genera, si moltiplicano le parole, si difonde quella convinzione di sapere propria del modo congiunto. L'illusione di conoscenza, infatti, conferisce un'identità che, nella somiglianza con quella di altri, si corrobora; il parlare rivela tutto ciò che le anime hanno, ovvero soltanto le parole, mentre tutto

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 98-100.

quello di cui mancano viene nascosto nel loro presunto mistero. Il linguaggio *rettorico* è il velo che nasconde la povertà endemica di colui che non ha la Persuasione e, nell'impossibilità di un autentico possesso, proclama il suo regno attraverso la parola; tuttavia il suo regno è fatto solamente di parole, di convenzioni e non di *convinzioni*.

Hanno bisogno del «sapere» e il sapere è costituito. Il «sapere» è per sé stesso scopo della vita [...] Così *florisce la rettorica accanto alla vita*. Gli uomini si mettono *in posizione conoscitiva e fanno il sapere*. –

Ma poiché il sapere è in questo modo necessario, è necessario anche che ci sia sempre richiesta. Altrimenti gli uomini che sanno per chi saprebbero? Che cosa sarebbe un infermiere se non ci fossero gli ammalati? e che strano animale sarebbe il medico allora! Ma gli ammalati si creano. [...] Il fine certo, la ragione d'essere, la libertà, la giustizia, il possesso, tutto è dato loro in parole finite che si applicano a cose diverse e da queste poi si astraggono. Se in ogni cosa essi chiedono la vita, d'ogni cosa vien dato loro in risposta «a questa curiosità» [...]: il nome che sia per segno convenuto. Poi la rettorica «coinvolta» come la corrente d'un fiume ingrossato, che uno non si può tener presso la sponda ma è trascinato nel mezzo. «Dai un dito al diavolo e ti prende tutta la mano», dice il popolo. Infatti *abituarsi a una parola è come prendere un vizio*.

«La curiosità che chiede il nome» – diceva un elegante filosofo – «è il primo segno della virtù filosofica». Veramente! come egli definiva bene la «filosofia» – più che non credesse. – In fatti il primo segno che uno dà della sua rinuncia a impossessarsi delle cose – per «amor del sapere», è l'accontentarsi al segno convenzionale che nasconde l'oscurità per ognuno in vario modo inafferrabile; in questo segno per questa convenzione presumendo d'avere il *sapere*, ogni volta un piccolo brandello di sapere che, congiunto poi e subordinato, per vario e mirabile concatenarsi della curiosità filosofica, ad altri brandelli, formi un sistema di nomi e gli *costituisca l'inviolabile possesso dell'assoluta conoscenza*. [...] Il sistema dei nomi tappezza di specchi la stanza della miseria individuale, pei quali mille volte e sempre avanti infinitamente la stessa luce delle stesse cose in infiniti modi è *riflessa*.¹⁰²

Il bisogno di sapere e il piacere di sapere sono forme di dualismo. Esse rappresentano infatti la posizione di un soggetto davanti alla propria vita. Michelstaedter si scaglia contro la pretesa di conoscenza ma è importante capire che non si oppone alla conoscenza *per se*. Ciò che la Rettorica insegna è per lui un sapere che anticipa la vita, è un modo di dominare la vita nella separazione da essa. Attraverso la Rettorica l'individuo così si pone su un piano contemplativo e attraverso le parole comincia l'astrazione: i nomi sostituiscono le cose, colmando così il vuoto e annullando il mistero. Le cose che non si

¹⁰² *Ivi*, pp. 100-1.

hanno non sono importanti, se al posto loro si posseggono le parole. Nelle parole stesse, infatti, si costruisce il sapere, che diviene assoluto nel momento in cui l'aspetto convenzionale del linguaggio cessa di esistere; mentre fissa un riflesso del mondo, il Rettorico dedica la sua vita alla comprensione di quell'immagine del mondo. In tal modo anche la Persuasione diviene una parola, e così i seguaci della *rettorica* possono credersi Persuasi.

Se la fame resti insaziata, se il tempo distolga ogni bene da ogni presente, se il dolore si continui muto inafferrabile, se fuori l'oscurità vieppiù stringa – che importa? noi *riflettiamo*: noi siamo nella libertà del pensiero quando le sue forme applichiamo alle cose: *cogitamus ergo sumus*. Il resto sono inezie della vita individuale: pel pensiero non c'è deficienza, non c'è oscurità: nel sistema della conoscenza vive *la libertà assoluta dello spirito...* [...] Ma *cogito* non vuol dire «so»; *cogito* vuol dire cerco di sapere: cioè manco del sapere: *non so*. Ma per gli uomini volere una cosa è averla, voler conoscere è conoscere, esser sulla via della conoscenza, aver in sé modi e mezzi finiti per la conoscenza. Se già conoscessero non si muoverebbero più, non avrebbero più bisogno d'affermarsi; se non avessero via alla conoscenza non si muoverebbero come coloro che non avrebbero via per muoversi: *Sappiamo o non sappiamo*. [...] Ma la necessità per gli uomini è appunto *il muoversi*: non bianco, non nero, ma grigio; sono e non sono, conoscono e non conoscono: *il pensiero diviene*. I dati per sé non sono niente, dicono gli uomini: noi dobbiamo ora prenderli, considerarli *sub specie aeterni*, contemplarli, e *pensando* andare verso la conoscenza. Il *valore*, la *realtà* è la via: la macchina che muove i concetti: *l'attività filosofica*. Ma se pensare vuol dire *agitare concetti*, che appena *per questa attività* devono *divenire conoscenza*: io sono sempre vuoto nel presente e la cura del futuro dove io fingo il mio scopo *mi toglie tutto il mio essere*. *Cogito = non-entia coagito, ergo non sum*.¹⁰³

Anche qui Michelstaedter batte sul chiodo del dualismo, riassorbendolo però nella temporalità. Nella contemplazione delle cose è sempre viva l'attività del pensiero, la costituzione di concetti che le spieghino, e solo questo ha valore: non l'appropriazione attuale della cosa, ma l'attività che la conosce. Il fine del sapere è sempre lanciato verso il futuro, è un movimento continuo di concetti sopra la realtà che scorre davanti al pensiero, e il pensiero interroga la realtà ponendo il proprio scopo nel valore di questa indagine. Il presente diviene quindi irrilevante. Se il movimento è l'unica cosa che conta diventa chiaro che, se il sapere si compisse, non ci sarebbe più movimento e, con esso, verrebbe meno lo scopo della vita e quindi la vita stessa: poiché solo nel costante protendere verso il futuro il movimento si mantiene vivo.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 100-2.

Tuttavia più Carlo si avvicina al cuore della Rettorica, più nella PR si moltiplicano i rimproveri all'anima sedotta dall'illusione, poiché più si scende in profondità nel cammino verso l'essenza della Rettorica, e più quindi se ne disvelano i segreti secolari, più cresce nell'essere umano l'obbligo di opporvi un rimedio, di riconsiderare quella solitudine, che certo atterrisce, ma che rappresenta l'unica via di accesso alla creazione di un'individualità sottratta alla chiacchiera stordente:

Tu t'informi ai concetti, ai modi, al sistema, entri nel metodo delle classificazioni, delle definizioni, o in quello più raffinato delle superazioni, e *lavori*; per questo tuo lavoro che t'è dato, nelle vie battute dagli altri per questo tu sapendo e non sapendo: saprai, o altri sapranno per la tua fatica. – Ma non fai niente, non sai niente, non dici niente, fosse anche la via dove credi di trovarti la via del più saggio uomo sulla terra. Che se a lui t'affidi e lo incarichi di ciò che pesa a te, resti invalido sempre. Le sue parole in cui ti fingi un valore assoluto sono per te un arbitrio che tanto ne *comprendi quanto ne puoi prendere*. – Non c'è cosa fatta, non c'è via preparata, non c'è modo o lavoro finito pel quale tu possa giungere alla vita, non ci sono parole che ti possano dare la vita: perché la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via: la lingua non c'è ma devi crearla, devi crear il mondo, devi crear ogni cosa: per aver tua la tua vita.¹⁰⁴

La vita è soltanto la *tua* vita, e il vivere non è altro che proclamare questo possesso; la forza richiesta per compiere questa conquista è enorme, come si capisce dalle ultime righe del paragrafo citato. In esse Carlo fa leva sulla durezza del cammino persuaso, utilizzando il sintagma chiave «non adattarsi a nessuna via», che testimonia una rottura con il clima progressista e positivista del secolo e porta avanti un'istanza profondamente diversa da quelle di ogni darwinismo sociale: non si lotta nel mondo, in una società, per appropriarsene e trovarvi un posto, poiché quel posto non esiste. Il nostro posto nel mondo va creato oltre ogni tradizione e patria; la terra del persuaso non è segnata in alcuna mappa.

I primi Cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, ché in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato sé stesso poiché dalla sua vita mortale ha saputo creare il dio: l'individuo; ma che nessuno è salvato da lui che non segua la sua vita: ma seguire non è *imitare*, mettersi col proprio qualunque valore nei modi nelle parole della via della persuasione, colla speranza d'aver in quello la verità. *Si duo idem faciunt non est idem*. [...]

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 103.

La via della persuasione non è corsa da «omnibus», non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere. Ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla nel proprio dolore, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé: la via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato. I pochi che l'hanno percorsa con onestà, si sono poi ritrovati allo stesso punto, e a chi li intende appaiono per diverse vie sulla stessa via luminosa.¹⁰⁵

Cristo è il primo Persuaso in carne ed ossa nella PR, il primo esempio nell'opera di una reale liberazione avvenuta. Sin qui infatti Michelstaedter aveva insistito sulla teoria della Persuasione senza mai specificatamente darne esempi storici concreti: nella prefazione aveva citato i pochi che si erano opposti alla Rettorica, ma nessuno di loro era stato fin qui introdotto come rappresentante compiuto della via persuasa. Non è questa una scelta metodologica, è piuttosto una necessità legata al suo pensiero, per così dire, non imitativo. Carlo non vuole dare modelli da seguire, ma vuole mostrare che ogni Persuaso ha una storia e che ogni storia è una storia a sé. Ognuno dei pochi Persuasi, del resto, non ha valore come segnava nel cammino della Persuasione, ma lo ha solo come testimonianza della possibilità di esso: il Cristo del Goriziano non può essere imitato. L'esempio è scelto con cura: chi meglio del fondatore di un *verbo* così presente e diffuso nel mondo, se visto fuori da ciò che è stato costruito a partire dalla sua parola, può testimoniare l'opposto di quella costruzione, ovvero la non universalità di qualsiasi parola? Nella differenza tra il cristiano e Cristo brilla il fatto decisivo della Persuasione, che non è pertanto una dottrina, né una religione, né un sapere che poggi su una tavola di comandamenti da seguire, dato che ogni imitazione è Rettorica. È Cristo il persuaso, e non i seguaci del cristianesimo. Seguire una via vuol dire infatti non averne una propria, significa credere nelle parole proferite da altri, ereditare una verità senza possederla. Solo a partire da questa consapevolezza la solitudine diventa il viatico per il *conosci te stesso* socratico, poiché non ci sono oracoli che possano offrire verità da seguire, e non si può vedere nulla con gli occhi degli altri, respirare con polmoni che non siano i propri. La Persuasione è la fine di ogni storia universale dell'umanità e l'inizio, per il Persuaso, della propria: una storia, la sua, che solo nella dolorosa solitudine di chi non ha alcun dio, né patria, né leggi che lo guidino, è autenticamente possibile.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 103-4.

Michelstaedter come detto in calce a questo capitolo non offre in sintesi una prospettiva su una possibile pratica di vita non violenta, solitaria e virtuosa, né propone un compendio di regole etiche per un'umanità pervasa dalla paura e dall'angoscia della morte; egli in generale non dona rimedi o medicine per un male. La Persuasione infatti non è una soluzione a un problema determinato poiché non è un pensiero di natura particolare, o un'indagine che si occupi di una regione specifica dell'ente (natura, storia, società, salute etc.), la persuasione è la risultante di una considerazione complessiva dell'ente nel suo insieme, è una posizione metafisica.

Metafisica della Persuasione

Una delle ipotesi portanti del mio lavoro consiste nel considerare il concetto di Persuasione in Carlo Michelstaedter come il risultato di una posizione metafisica. Trovo significativo sottolineare, infatti, che nella costituzione del pensiero sulla Persuasione vi sia prima di tutto una meditazione sul *che cosa* e il *come* un ente è, ovvero sui caratteri di essenza e di esistenza dell'ente in generale. Questo modo di domandare dell'ente, questo, che da più di due mila anni appartiene a quella scienza prima che, dopo Aristotele, ha preso il nome di Metafisica.

«Metafisica» è il titolo per indicare la cerchia delle domande vere e proprie della filosofia. Essendo molte, esse vengono guidate da un'unica domanda; in quanto incluse in quest'ultima, esse sono in verità *una* sola domanda¹⁰⁶

La domanda a cui rimanda Martin Heidegger in questa definizione di metafisica appartenente a uno dei suoi corsi su Nietzsche, la sola domanda guida della metafisica è quella espressa in uno dei testi decisivi del sapere occidentale: la *Metafisica* di Aristotele.

Più precisamente essa è contenuta nel *Libro Z*:

E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: «che cos'è l'essere»¹⁰⁷

¹⁰⁶ Heidegger Martin, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, p. 374.

¹⁰⁷ Aristotele, *Metafisica*, a c. di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1997, Libro Z I, p. 289.

Avere una posizione metafisica, per un pensatore, vuol dire a mio avviso prima di tutto porsi in ascolto di quell'originaria domanda greca, di quel chiedere circa l'essere dell'ente che genera – e ha costantemente generato nel corso della storia occidentale – un'interpretazione della realtà. Questo significa quindi, per il pensiero, porsi in rapporto con se stesso e con la totalità dell'ente, prendendo una decisione sulla verità di quello stesso rapportarsi.

Sempre citando una delle definizioni di Heidegger diremo che:

Nella metafisica ha luogo la riflessione sull'essenza dell'ente e la decisione circa l'essenza della verità.¹⁰⁸

Chiunque voglia porre la domanda sulla verità in quanto tale – ovvero su ciò che rende vero o falso ogni contenuto della realtà – è consegnato a un domandare di carattere metafisico; egli ha quindi la necessità – se intende autenticamente domandare del principio – di confrontarsi con i fondamenti sui quali poggia ogni interpretazione della realtà, in altre parole: un pensatore occidentale, per considerarsi pienamente tale, deve intraprendere un cammino attraverso l'intero campo di riferimenti che il pensiero ha con l'ente. La domanda sull'essenza di un ente (come quella sulla totalità degli enti) è dunque una domanda metafisica perché appartiene al linguaggio e al pensiero metafisico.

Mi sembra quindi possibile sostenere che la formazione filosofica di Carlo Michelstaedter gli “imponga”, sin dal principio, riferimenti all'Essere e al Divenire, al tempo e alla verità, al sensibile e all'ideale, ovvero asserire che l'attività riflessiva del Goriziano si muova fondamentalmente su fondamenti metafisici e che solo a partire da essi Carlo cominci a dialogare con l'essenza dell'essere umano.

Credo che sia proprio in virtù di questo dialogo che il suo pensiero genera una sintesi dell'esistenza che è denuncia, che è testimonianza gridata di una lotta che nella storia ha fatto la storia, quella fra Rettorica e Persuasione, cioè tra bisogno e libertà. Così, mentre a soli 20 anni spacca l'esistenza umana in due, decidendo cosa è vero e cosa è falso, ovvero decidendo della verità dell'ente, Carlo prende una posizione metafisica.

¹⁰⁸ Heidegger Martin, *L'Epoca dell'Immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 71.

Tuttavia la sicurezza e la solidità del punto di vista michelstaedteriano, la nettezza delle sue separazioni, rivelano indirettamente un carattere essenziale del domandare metafisico, ovvero la sua storicità. Benché, infatti, seguendo la sentenza heideggeriana, diremmo che una è la domanda guida nella storia della metafisica, ogni epoca – essenzialmente attraverso l'attività di coloro che si pongono nella prospettiva di quel domandare – si costituisce ed è costituita attraverso una diversa configurazione metafisica, ogni epoca è caratterizzata da un'evoluzione e da una traduzione di alcuni contenuti metafisici, o da una posizione diversa di valutazione di essi; per intenderci, alla domanda aristotelica «che cos'è l'essere?», Tomaso D'Aquino risponderebbe con il *principium subiecti*, il *qui est*, ovvero l'ente sommo, Schelling con la *Volontà*, Hegel con lo *Spirito Assoluto*, Nietzsche con la *Volontà di Potenza*, Carlo Michelstaedter con la *Persuasione* etc.

Tutto questo mi spinge a considerare la possibilità che ad ogni epoca tocchi un peculiare rapporto con la verità. È innegabile, infatti, che il concetto stesso di verità abbia subito trasformazioni decisive nel corso dei secoli; ne è un esempio proprio la parola stessa *verità*, che in italiano traduce il termine latino *veritas* il quale, a sua volta traduceva il greco *ἀλήθεια*. Azzardando filologicamente potremmo infatti dire che l'*alfa* privativo del termine greco rimandi a qualcosa di non presente nella nostra accezione di verità, a qualcosa che si oppone, forse in essa stessa in quanto a-leteia, cioè quella che noi lettori di Heidegger traduciamo come *velatezza*. Tradurre *ἀλήθεια* con s-velatezza vuol dire definire il *vero* come *svelato*.

L'*aletheia* sarebbe così il primissimo *ὑποκείμενον*, in latino *subjectum*: ciò che è prima di ogni cosa, di ogni ente, ciò che, precedendolo, dona luogo all'ente; lo *ὑποκείμενον* è la luce attraverso cui un ente così appare, esce dall'ombra del non-Essere, dal nulla, per andare a sostare nella presenza, per soggiornare nel luminoso – nell'aperto della presenza – nello spalancato dell'Essere.

L'ente è ciò che sta e perdura nella presenza, così esso è.¹⁰⁹

Il soggetto, in principio (Parmenide, Eraclito), era la verità stessa in quanto s-velatezza, e in sostanza l'*aletheia* è la manifestazione dell'ente. L'ente infatti *accade* in

¹⁰⁹ Significativo per una sintesi definitoria del concetto di *presenza* il contributo heideggeriano nell'*Essenza della Verità* (op. cit.) quando scrive: «Per i Greci ente è ciò che è costante in due sensi: a) Ciò che ha in sé e da sé il suo stare, ciò che sta lì. b) ciò che permane e dura».

una luce che lo mostra, egli è *per e nella* verità, poiché la verità dell'ente è l'Essere, la sua presenza, la sua *accessibilità*.

Con Platone, poi, succede qualcosa: irrompe, o meglio si forma, il pensiero dell'*eidos*, dell'idea. A partire da Platone il concetto di *aletheia* comincia a subire una trasformazione. In lui molti pensatori hanno visto l'inizio di un cambiamento epocale, e fra di essi, anche se in modi diversi l'uno dall'altro, ci sono anche Nietzsche, Michelstaedter e Heidegger, e proprio citando quest'ultimo ancora una volta diremo che l'*idea* è ciò che si offre alla vista, la *veduta* di ciò che si presenta, poiché l'*idea*:

È ciò attraverso cui l'ente si mostra nella sua «e-videnza». Questa «e-videnza» non è intesa da Platone come semplice «aspetto». L'«e-videnza» ha per lui ancora qualcosa a che fare con l'emergere attraverso cui ogni cosa si «presenta». È lo stesso ente che si mostra stando nella sua «e-videnza».¹¹⁰

Eidos è il termine greco che in italiano viene tradotto con *idea*, nella sua forma originaria, esso sta appunto anche per *evidenza*.

L'*idea* è ciò che è sempre presente, prima, mentre e dopo; è ciò che lascia vedere un ente anche mentre esso si consuma ed esaurisce. L' *idea* è quindi la presenza perdurante, la *οὐσία* ovvero l'Essere, è l'essere dell'ente, la sua presenza.

E domandiamo: cosa mostra l'ente, ogni cosa che è, nella sua presenza in quanto presenza stessa? Con Platone rispondiamo giustappunto: l'*idea*.

Senza entrare ora specificatamente nell'essenza dell'*idea* platonica, diventa più importante per me, partendo da qui, spingermi verso coloro che ereditano e interpretano Platone, ma senza rivolgermi a qualcuno in particolare, quanto piuttosto a una tradizione che, ereditando il pensiero dell'apprensione dell'essenza dell'*idea*, chieda: per chi o cosa è la svelatezza?

Se qualcosa nel suo svelarsi si manifesta e si concede, è legittimo pensare infatti che vi sia una facoltà in grado di accogliere quel donarsi spontaneo dell'ente, o meglio, che vi sia un ente che possieda la facoltà di apprensione di un'evidenza, di un'*idea*.

Mi sembra quindi ragionevole rispondere alla domanda sul testimone della svelatezza con una sorta di buon senso filosofico, ovvero appellandomi al fatto che l'unico ente in grado di porsi in una prospettiva rispetto a un altro ente, e all'ente in quanto tale,

¹¹⁰ Heidegger Martin, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 169-70.

l'unico ente che può domandare della presenza e dell'evidenza di essa, è propriamente l'essere umano.

Prendiamo Aristotele ad esempio. Per lo Stagirita un'idea può essere appresa e compresa in modo immediato, pre-discorsivo; può essere colta attraverso il *νόησις* (attraverso quindi un'intuizione intellettuale, diremmo in modo moderno), o dispiegata e definita attraverso un *διάνοια*, un ragionamento; in ogni caso tutto sembra suggerire una banalità, ovvero che la luminosità di un'idea chiami in causa un occhio che la percepisca. A partire da questo però diviene sempre più chiaro che questa attività di apprensione non consiste in una mera ricezione di un'evidenza. Nell'idea di macchina ad esempio, sono racchiuse moltissime altre idee che non stanno l'una accanto all'altra immobili, ma che piuttosto fanno parte di un concerto di evidenze che l'individuo unisce, raccoglie e muove. Poiché l'essere umano è movimento, parla, costruisce e progredisce, questa attività di apprensione è essenzialmente comprensione.

Affinché Cartesio quasi due mila anni dopo Platone e Aristotele proclami il suo *Cogito ergo sum*, il senso di quell'antico *ὑποκείμενον* così come quello di *aletheia* dovranno subire notevoli cambiamenti. Rispetto ai primi pensatori greci, quell'apprendere che è comprendere – platonico ma soprattutto post-platonico – sembra infatti parlare di un soggetto che non è più l'*aletheia*, ma l'uomo. Tuttavia il *subjectum* è ancora in Cartesio ciò che è sempre già lì dinanzi (*ὑποκείμενον*), ma è la verità che non è più essenzialmente traducibile come svelatezza, quanto invece come certezza.

Ora, non posso indicare con sicurezza quale sia stato il preciso momento storico in cui si è affermata l'identità fra verità e certezza, ma credo che un momento decisivo per questo evento sia da ricercarsi nelle nove definizioni di verità che Tommaso D'Aquino offre nel suo *De Veritate*, fra le quali troviamo la celebre:

Veritas est adaequatio intellectus ad rem; adaequatio rei ad intellectum; adaequatio rei et intellectus

La verità consiste nell'adequazione, quindi nell'accordarsi dell'intelletto con la cosa con cui entra in relazione: la verità c'è se esiste adeguazione, in caso contrario c'è qualcos'altro che non è verità. Il luogo dove questo accordo è possibile è l'intelletto, ma è attraverso il linguaggio e in particolar modo nelle asserzioni dove la verità trova la sua più viva espressione, in un'asserzione infatti, il vero e il falso dipendono dall'accordo che intercorre fra il contenuto che essa predica e la realtà della cosa di cui asserisce. Un esempio: sto guardando la finestra chiusa della mia stanza, se dico che questa finestra è aperta sto

mentendo, non importa che lo faccia perché sono malato, pazzo o bugiardo, il fatto è che non c'è accordo fra ciò che sto dicendo e la realtà dell'oggetto che ho davanti a me. Ma come può un'asserzione accordarsi con una cosa che non è un'altra asserzione, che non è fatta di parole? L'asserzione infatti non è la cosa, come può, quindi, adeguarsi a qualcosa che non è? Scomodiamo di nuovo il filosofo dei *Beiträge* per porre meglio questa domanda e avere una traccia per pensare una soluzione:

Nell'adeguazione l'asserzione deve restare anzi divenire ciò che è. In che cosa consiste la sua essenza completamente diversa da ogni cosa? Come può l'asserzione, proprio conservando la sua essenza, adeguarsi all'altro, alla cosa?

Qui, adeguazione, non può significare un identificarsi reale tra cose di diverso genere. L'essenza dell'adeguazione si determina piuttosto a partire dal tipo di relazione che intercorre fra asserzione e cosa.¹¹¹

La risposta alla domanda del primo rigo della citazione heideggeriana va pensata a partire da quella relazione che il filosofo invita a considerare. Essa è ascrivibile a un termine chiave per la concezione moderna di verità come certezza, dato che Heidegger sta alludendo alla *rappresentazione*.

Rappresentare vuol dire portare a sé qualcosa che è. E dato che ogni ente, per essere tale, prima di tutto è – ovvero è presente – il rappresentare sarebbe propriamente: l'atto del portare a sé la presenza. Naturalmente questa presenza deve essere già in qualche modo accessibile, appunto già presente, affinché divenga rap-presentata.

L'aspetto fondamentale di questa attività però risiede in quel sé che, di ogni rappresentazione, è proprio il soggetto. Il rappresentare è l'atto che un soggetto compie nei confronti di un oggetto.

La prima e decisiva conseguenza insita in un questa definizione riguarda il potere del soggetto, poiché stabilendo il rapporto con l'oggetto e conducendolo all'interno del suo sistema interpretativo, il soggetto, in altre parole, diviene il tribunale che decide quello che una cosa è e come è. Riprendendo ora la questione della verità come accordo e unendo i fili del ragionamento diremo che il luogo dove si decide della verità, dove cioè accade l'accordo, è a pieno diritto il soggetto stesso, ovvero il rappresentare stesso.

¹¹¹ Heidegger Martin, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 139.

L'ego sum cartesiano si trasforma così in *subjectum*, il soggetto diviene autocoscienza e la sua soggettività risulta definita in base alla certezza di questa coscienza. La verità è infatti certezza: la certezza della rappresentazione.

Osando, diremo che nell'epoca cartesiana trova forma definita una trasformazione dell'essenza del fondamento e che lo *ὑποκείμενον* greco – il soggetto inteso come costante presenza (del presente) – diventa l'*objectum* (e il termine tedesco *Gegestand* lo definisce perfettamente) ovvero ciò che sta di fronte a un soggetto, quindi ciò che è rappresentabile dalla rappresentazione (che diviene come detto il luogo proprio della verità). Così la rappresentazione in quanto *io penso* diviene la costante presenza, ovvero l'*ὑποκείμενον* greco: il soggetto.

Voglio rimarcare però l'idea che questa inversione fra soggetto e oggetto non è da intendersi meramente come un fatto linguistico. Essa è piuttosto il segnale di uno stravolgimento del concetto di verità e quindi del rapporto fra l'uomo e la verità. La soggettività del mondo moderno non è infatti il frutto di una questione semantica né si esaurisce in essa. E invece è possibile che l'intero rapporto fra l'individuo e la realtà si formi a partire da una concezione di verità come certezza che pone il soggetto umano come protagorica misura delle cose. Il carattere di certezza della verità però apre nel contempo anche uno scenario altamente instabile, in cui a dominare è l'assenza della verità stessa: ovvero la possibilità che non esistano certezze, che non esista, in definitiva, la verità stessa. Il tentativo illuminista di liberare la concezione di verità rendendola sempre più certa, abbattendo quindi quelle illusioni che un libero pensiero non poteva che relegare al rango di credenze, ha infatti silenziosamente minato l'essenza stessa della verità, ha compiuto il movimento cartesiano dando definitivamente il via, in altre parole, a un mondo in cui si può dubitare di ogni verità.

Può senz'altro provocare sgomento e scatenare dubbi insanabili il pensare all'illusione come elemento fondante dell'esistenza di intere civiltà nelle diverse epoche della storia umana, immaginare che migliaia di anime, nate e vissute nella fede in una o più verità a cui di volta in volta, storicamente, credevano ciecamente – magari considerando le precedenti come false certezze – abbiano risolto nell'illusione. E può generare sgomento pensare che la fede stessa nella verità potrebbe da sempre essere stata un'illusione: perché la verità deve essere certezza evidente e indubitabile. Tuttavia si può essere certi anche di ciò che non è vero, ci si può quindi illudere per una vita intera, per generazioni intere. Che cosa può dunque essere considerato realmente certo? Se la verità degli antenati, nonostante il grado di sicurezza che loro riponevano in essa, in realtà era soltanto

una menzogna, chi può garantire che la mia certezza non sia parimenti un'illusione del mio tempo? Chi può dire in definitiva che vi sia, in generale, una reale verità?

Esistono pensieri in grado di togliere le forze, creare spaesamento, diventare sentimenti e trasformarsi persino in istinti, in una cieca e immediata sfiducia nei confronti di tutto quello che l'umanità ha creduto vero, e perché no, in qualsiasi verità che si incontri anche nel proprio tempo, o nel futuro... ogni grande battaglia in nome di un'idea, di un alto fine, di un valore, tutto può sembrare privo di senso se non c'è la verità a renderla nobile, forte, piena di senso.

Che cosa significa Nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano. Manca lo scopo. Manca la risposta al "perché?".¹¹²

L'Epoca del Nichilismo

Il sentimento dell'inutilità di una vita spesa fra parole e biblioteche, la costante angoscia che scaturisce dal nullificarsi continuo di ogni nobile impresa, di ogni alto ideale e, ancora, l'incessante sensazione di assenza di libertà e quindi di grandezza e padronanza delle proprie azioni: potrebbero essere queste le possibili ragioni della coscienza infelice di Carlo Michelstaedter. In fin dei conti, però, è anche lecito pensare l'esistenza di altre ragioni di natura meno poetica o filosofica, tutte ascrivibili ad esempio a fenomeni puramente personali. Tuttavia bisognerebbe chiudere gli occhi sui segnali che il Goriziano lascia in ogni sua pagina, letteraria ed epistolare, o anche credere che una persona sia una monade assoluta, che abbia torto il verso di Donne¹¹³ quindi, e che ogni uomo possa essere un'isola; credere dunque che questo ragazzo triestino non abbia respirato l'aria della propria città, non sia cresciuto con le parole dei suoi genitori, amici, insegnanti; che le letture, gli studi fino a tarda notte e le conversazioni interminabili con gli amici più stretti nella soffitta di casa Paternolli in piazza della Vittoria non abbiano pesato su ogni pensiero del giovane Goriziano.

¹¹² Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, Bompiani, Milano, 1994, p. 9.

¹¹³ Mi riferisco al «No man is an Island» nei *Devotions Upon Emergent Occasions* (1624) di John Donne, reso celebre da Hemingway nel suo romanzo: *Per chi suona la campana*.

Carlo Michelstaedter nasce nel 1887, a 20 anni ha già salutato un secolo, l'Ottocento. L'ha fatto insieme alla sua Gorizia e alla Firenze dove studia, e con lui lo hanno fatto i suoi amici, l'amato Rico, il Paternolli.

Il Romanticismo nel frattempo è già diventato letteratura. Certo, ci sono ancora memorie fresche, ma la realtà urbana è cambiata: le macchine fanno miracoli, i fratelli Lumière danno vita a qualcosa che, si capisce subito, avrà futuro; e poi arrivano i vaccini, l'illuminazione elettrica, la radio. Tutto va più veloce e ogni paese mitteleuropeo cerca di superare le imprese compiute nei secoli passati, perché, sì, il Novecento vuole essere il secolo più grande di tutti.

Eppure a Carlo mancano la libertà e la fede nel mondo, soltanto poche anime si realizzano nella storia, lui crede così; ma proprio lui, non si sa perché, quel destino solitario e libero non può incarnarlo. Per Carlo c'è solo l'assordante prigionia della chiacchiera *rettorica*. Michelstaedter non crede in Dio, non crede nella patria e forse nemmeno nella felicità. Crede nella libertà del Persuasio, ma sa di non poterlo essere.

E questo è Nichilismo.

Ho girato intorno a una definizione di Nichilismo sin dall'inizio del mio lavoro. L'ho fatto perché esso è un concetto dalla lettura complessissima, non appena lo si prova a circoscrivere infatti, si corre il rischio di perderne degli aspetti; ma il Nichilismo è anche l'elemento principale in cui si muovono gli autori che sto affrontando, o meglio, è il concetto fondamentale da cui parte la mia ipotesi ermeneutica su di essi. Tuttavia mi è ancora difficile dire esattamente quando il Nichilismo cominci a prendere forma nel mondo. La parola ha sicuramente una data di nascita, come detto nel primo capitolo, ma la problematicità della sua origine e del modo in cui questo fenomeno conquista le coscienze europee in un certo momento storico – quello tra la seconda parte dell'Ottocento e l'inizio del Novecento – sembrano suggerire una tradizione più antica, una realtà che si è evoluta nei secoli e proprio in questo lasso di tempo è divenuta adulta e nominabile.¹¹⁴

Per tentare di superare questa considerevole difficoltà, ho pensato di rivolgermi a colui che credo sia stato il più profondo pensatore del Nichilismo nell'Ottocento, ovvero a Friedrich Nietzsche.

¹¹⁴ Sono senz'altro utili in un'ottica definitoria del Nichilismo i lavori di Massimo Cacciari: *Krisis*, Feltrinelli, 1976; e *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, 1977; e il concetto di *pensiero debole* ad opera di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti: *Il pensiero debole*, Feltrinelli, 2010.

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può venire in altro modo: *l'insorgere del nichilismo*. Questa storia può essere narrata già ora: poiché qui è all'opera la necessità stessa. Un tale avvenire già parla per cento segni, questo destino si annuncia ovunque; per questa musica del futuro tutte le orecchie già sono tese. Tutta la nostra cultura europea già da lungo tempo si muove con la tortura della tensione, che cresce di decennio in decennio, come se andasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come un fiume, che vuole giungere *alla fine*, che non si riflette più, che ha paura di riflettere.¹¹⁵

Nietzsche annuncia l'avvento del Nichilismo nel futuro, lo dice negli ultimi anni dell'Ottocento e mette in chiaro subito che può farlo perché esso è già in atto, il Nichilismo è un fenomeno ormai necessario, è la conseguenza del modo di essere della cultura europea, è un destino, ovvero qualcosa a cui non ci si può sottrarre. Nell'essenza stessa della cultura europea è iscritto il Nichilismo: l'avvento del Nichilismo non è la sua nascita ma il suo necessario compimento.

Il *nichilismo come condizione psicologica* dovrà subentrare in primo luogo se avremo cercato un "senso" in tutto ciò che avviene, senso che non vi si trova: così che il cercatore finisce per perdersi d'animo. In questo caso, nichilismo è diventare consapevoli della lunga *dissipazione* di forza, il tormento dell'"invano", l'incertezza, la mancanza di occasioni per un ristoro qualsiasi, per acquietarsi ancora in qualche luogo – la vergogna di se stessi, come se ci si fosse troppo a lungo *ingannati*... Quel *senso* avrebbe potuto essere l'"osservanza" di un canone morale supremo in ogni occasione, l'ordinamento morale del mondo; o l'aumento dell'amore e dell'armonia nei rapporti fra le creature; o l'avvicinarsi a uno stato di felicità universale; o perfino lo scagliarsi verso uno stato di annientamento universale – uno scopo è sempre un senso.

L'elemento comune a tutte queste rappresentazioni è che un qualcosa debba essere *raggiunto* attraverso il processo in questione – e ora si comprende che con il divenire *nulla* si ha di mira, *nulla* si raggiunge...

Onde la delusione circa un preteso *scopo del divenire* come causa del nichilismo: sia in rapporto a un fine ben determinato, sia che, generalizzando, si tratti di constatare l'insufficienza di tutte le ipotesi finalistiche sinora formulate, riguardanti l'intera "evoluzione" (l'uomo *non più* collaboratore, e men che mai centro del divenire).¹¹⁶

¹¹⁵ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, cit., p. 3.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 11-2.

L'imminenza dell'avvento nichilista deriva da una storia nichilista, ciò che sta per cambiare è quindi la consapevolezza di essa: il Nichilismo in quanto stato psicologico.

L'Ottocento secondo il filosofo della *Volontà di Potenza* è il secolo della coscienza di un grande fallimento, è la fine dell'illusione in cui la civiltà europea si cullava: la fine dell'Essere.

Per Nietzsche la realtà è Divenire, tuttavia ogni rappresentazione di essa poggia sull'illusione dell'Essere e quindi sulla progettualità. La stabilità che il pensiero e la fiducia nell'Essere custodiscono è tale da imporsi sul Divenire, concedendo punti di appoggio su cui codificare un movimento armonico con un inizio uno sviluppo e una fine. Con l'Essere è infatti possibile conseguire obiettivi, porre dei fini da raggiungere, avere un piano. La confusione si instaura invece quando la realtà su cui si è formato l'essere umano e sulla quale egli sperava di operare con le sue forme, si rivela invece informe e non dominabile, quindi priva di uno svolgimento ordinato. A quel punto i vecchi scopi appaiono illusioni frutto di altre illusioni, e così si diffonde un sentimento spaesante: quello della delusione.

In secondo luogo il nichilismo come stato psicologico subentra quando si sia posta una *totalità*, una *sistematizzazione*, perfino un'*organizzazione* in ogni accadimento e nell'insieme di tutto ciò che avviene: così che l'anima assetata di ammirazione, e di venerazione si libra nella rappresentazione complessiva di una suprema forma di dominio e di governo. [...] Una specie di unità, una qualche forma di "monismo"; e in conseguenza di questa fede l'uomo, vivendo in un sentimento di profonda connessione e dipendenza da un Tutto a lui infinitamente superiore, è un modo della divinità... "Il bene del Tutto esige il sacrificio del singolo"... Ma guarda un po': questo Tutto non esiste! In fondo, l'uomo ha perduto la fede nel proprio valore, se attraverso questo valore non agisce un Tutto infinitamente pieno di valore: ossia ha concepito un tale *Tutto per poter credere al proprio valore*.¹¹⁷

Nella delusione per l'assenza di controllo sulla realtà, avviene anche un altro schianto: è quello della fede in Dio, nella fede in un ordine superiore. Dio è in queste righe ciò che avendo massimo valore conferisce valore a chi lo adora, così mentre ciò che ha più valore cessa di essere reale si disintegra anche il rapporto con esso e, di conseguenza, l'umanità scopre la propria assenza di valore.

¹¹⁷ *Ivi*.

Il nichilismo come stato psicologico ha ancora una *terza e ultima* forma. Date queste due *idee*, che con il divenire non si debba mirare a nulla, e che nella totalità del divenire non domini alcuna grande unità in cui il singolo possa interamente immergersi come in un elemento di supremo valore, resta come scappatoia il condannare tutto questo mondo del divenire come illusione e inventare un mondo che si trovi di là da quello, come mondo *vero*.

Ma non appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato predisposto soltanto per bisogni psicologici, e senza alcun diritto, allora sorge l'ultima forma del nichilismo, che implica l'incredulità in un mondo metafisico – che si vieta la credenza in un mondo *vero*. Da questo punto di vista si ammette la realtà del divenire come *unica* realtà, ci si vieta ogni sorta di passaggio segreto verso retromondi e false divinità – ma *questo mondo, per sopportarlo, bisogna rinnegarlo*.¹¹⁸

Le tre forme di Nichilismo come stato psicologico sono in realtà un unico fenomeno: la fine del mondo metafisico. Per Nietzsche metafisica vuol dire prima di tutto sdoppiamento del mondo, e va detto che anche Dio è l'altro mondo, il *mondo vero* e pieno di valore. L'Essere poi è propriamente la cifra di un altro mondo. Ciò che esiste, infatti, è come abbiamo detto, il Divenire, e attraverso esso nessuno può più credere nella metafisica, poiché non c'è più un altro mondo verso cui tendere, in cui trovare risposte... tuttavia il mondo che rimane, così come chi lo ha abitato, è stato costruito a partire dal rapporto con quello metafisico: la vita del genere umano, scissa nel suo persistere in mezzo ai due mondi, ora che tutto è cambiato e che il Divenire non accetta il vecchio Essere, diviene insopportabile.

Alla fine che cosa è avvenuto? Si è mirato al sentimento della mancanza di valore quando si è compreso che né con il concetto di "scopo", né con quello di "unità", né con quello di "verità" può essere legittimamente interpretato il carattere complessivo dell'esistenza. Né si mira più a nulla, né si raggiunge più nulla; manca l'unità che raccoglie la molteplicità degli eventi: il carattere dell'esistenza non è "vero", è falso. Non si ha più assolutamente alcun motivo per persuadersi della favola di un mondo vero...

In breve: le categorie di "scopo", "unità", "essere" con le quali avevamo posto un valore nel mondo, sono da noi nuovamente tratte fuori e ora il mondo sembra senza valore.¹¹⁹

La tavola di valori metafisica con cui l'uomo misurava la realtà era inevitabilmente legata al *mondo vero*, la ragione del Nichilismo va trovata quindi nella fede in quelle categorie metafisiche:

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 12-3.

¹¹⁹ *Ivi*.

Posto che noi abbiamo riconosciuto in che misura non sia lecito interpretare il mondo con queste tre categorie e che secondo questa opinione il mondo comincia a diventare per noi privo di valore, allora dobbiamo per forza domandarci da dove provenga la nostra fede in queste tre categorie – vediamo se non sia possibile revocare loro la fede. Quando avremo svalutato queste tre categorie, la dimostrazione della loro inapplicabilità al Tutto non sarà più una ragione per svalutare l'universo. Risultato: la fede nelle categorie della ragione è la causa del nichilismo, noi abbiamo commisurato il valore del mondo a categorie che si riferiscono a un mondo puramente fittizio. [...]

È sempre la ingenuità iperbolica dell'uomo: quella di porsi come senso e criterio di valore delle cose.¹²⁰

Il Nichilismo è per Nietzsche presente nell'intera storia della metafisica, dunque la storia della fede nelle categorie di Essere, verità, di fine e unità. Esso si realizza però nel momento stesso in cui quei valori con cui è stato valutato il mondo si svalutano, ovvero vengono visti in quanto valori e non come cose in sé.

Per capire l'essenza del Nichilismo occorre quindi comprendere appieno cosa Nietzsche intenda per valore.

Valori e prospettive

Per valore comunemente intendiamo un bene morale, un ideale da perseguire, una cosa che conta e che determina le scelte che un individuo opera all'interno della propria vita. Il valore è un'idea positiva, può appartenere alla dedizione di un singolo come a quella di un popolo, può essere quindi di carattere personale o collettivo e può avere una storia lunga secoli o essere frutto di esigenze contemporanee a chi lo segue, ma è prima di tutto ciò che vale davvero, cioè è l'essenziale, è la luce che rischiara il cammino incerto dell'umanità fra le ombre dei dubbi e delle incertezze. Il valore supremo è infatti la certezza a cui appellarsi quando tutto si dissolve, l'ultimo baluardo del *bene*.

Ognuno nella propria vita opera in base a valori più o meno grandi, ciò che ha valore per noi rappresenta quello che desideriamo conseguire, e il tendere verso ciò che vogliamo determina i modi in cui cerchiamo di appropriarci del contenuto del nostro desiderio, sia esso una carriera accademica o politica, un'eccellenza nello sport, una li-

¹²⁰ *Ivi*, pp. 13-4.

bertà artistica o una caritatevole etica del soccorso ai bisognosi, sia anche un soddisfacimento meramente personale, la conquista di mille amanti, la ricchezza, il potere. Avere uno o più valori da inseguire pone l'individuo in una prospettiva rispetto alla vita, e dà una direzione da seguire al fine della soddisfazione della propria "missione": se ad esempio considerassi il successo sportivo come la massima realizzazione della mia vita, cercherei prima di tutto un luogo e un preparatore atletico in grado di sviluppare al meglio le mie capacità, seguirei una dieta specifica per la mia attività, cercherei di condurre una vita equilibrata riducendo ogni tipo di stress extra sportivo, mi allenerei con dedizione e insistenza, suddividerei il tempo di una giornata in vista della mia attività principale, ovvero il mio sport, e via dicendo.

Il valore in quanto *bene* ha anche da sempre una gerarchia morale che trascende il singolo: esistono valori alti, supremi e sono quelli che nel corso della storia più o meno tutti hanno considerato come tali, sono: la verità, Dio, la famiglia, il *bene* stesso in quanto ordine, la vita.

Il punto di vista del valore è il punto di vista delle condizioni di conservazione e accrescimento rispetto a formazioni complesse di vita di durata relativa entro il divenire.¹²¹

Il valore, ci dice Nietzsche, ha a che fare essenzialmente con la vita, che per il filosofo dello *Zarathustra* vuol dire Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno dell'Uguale. La vita è ciò che eternamente diviene e crea.¹²²

Il valore è essenziale alla vita, è ciò che essa crea; il valore segue un unico punto di vista ed è quello di conservare e accrescere la vita.

La vita, così, pone valori per conservarsi e accrescersi, il valore è quindi la condizione di conservazione e accrescimento.

Nel capitolo precedente abbiamo visto che il Nichilismo per Nietzsche si afferma quando i valori supremi si svalutano, lo stato psicologico del Nichilismo, nel suo ultimo movimento, derivava dalla comprensione che la realtà è Divenire, che i valori

¹²¹ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza* 1887-8, Newton & Compton, Roma, 2003, p. 58.

¹²² Nella *Teleologia a partire da Kant*, Nietzsche scrive: «Noi cogliamo del vivente null'altro che forme. Ciò che eternamente diviene è la vita; per la natura del nostro intelletto noi cogliamo forme. C'è bisogno di cause finali per spiegare che qualcosa vive? No; esse servono soltanto a spiegare come qualcosa vive» (Nietzsche Friedrich, *La teleologia a partire da Kant*, Mimesis, Milano, 1998).

supremi sono giustappunto un inganno e che dunque non servono più. Adesso possiamo dire meglio: questi punti di vista volti alla conservazione e all'accrescimento della vita (ovvero i valori), erano prodotti da un bisogno, da una negazione della realtà. Ma perché? Perché la realtà non ha un movimento verso uno stadio finale, un senso, perché l'uomo non ne è il centro visto, poi, che il centro non esiste. I valori supremi erano prodotti da una volontà di senso, di fine, di se stessi come fine. Prodotti cioè, da una Volontà di Potenza.

E chiediamo: qual è il nome di questa interpretazione della realtà che ora giunge al suo compimento come Nichilismo compiuto?

Platonismo, cristianesimo, metafisica, tutti questi nomi dicono lo stesso in Nietzsche, ovvero nominano un'interpretazione della realtà (per l'esattezza un'interpretazione morale della realtà).

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni dicendo "ci sono soltanto i fatti", io direi: no, appunto i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni.¹²³

Non esistono fenomeni morali, ma solo un'interpretazione morale dei fenomeni¹²⁴

Ogni interpretazione del mondo e della vita, nel bene o nel male, è stata per Nietzsche di carattere morale.

Va chiarito però che per morale o interpretazione morale, Nietzsche non intende un atteggiamento fra gli altri del pensiero nei confronti delle cose, ma un «modo di vita provato da una lunga esperienza», una posizione nei confronti della realtà che «finisce per presentarsi alla coscienza come una legge, come dominante» e divenuta tale porta seco nella coscienza tutto l'insieme dei valori e degli stati psicologici affini che diventano dunque certezze, verità sacre; l'affermazione nelle coscienze della morale così diviene sempre di più fatto piuttosto che interpretazione ed «è proprio dal suo sviluppo il fatto che la sua origine venga dimenticata. È il segno che è diventata padrone». ¹²⁵

L'individuo morale non sa di esserlo poiché non sa che sta interpretando la realtà. Come potrebbe d'altronde? Egli crede che la morale *sia* la realtà e il fondamento

¹²³ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, cit., p. 271.

¹²⁴ Nietzsche Friedrich, *Al di là del bene e del male*, cit., Pa 108, p. 99.

¹²⁵ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, cit., p. 271.

di questa credenza, come sottolineato nel capitolo precedente, risiede nella duplicazione metafisica del mondo in sensibile e sovrasensibile.

In sintesi: morale è al contempo ogni sistema di giudizi di valori e di «rapporti di potere» sotto i quali «prende origine il fenomeno vita». Questo sistema domina la storia occidentale nelle forme del platonismo e del cristianesimo. Citando nuovamente Heidegger diremo che:

Dio, il Dio cristiano in Nietzsche sta per il Mondo Soprasensibile, il mondo di Platone, della sua tarda interpretazione, il mondo sovrasensibile è il mondo vero, l'autenticamente reale.¹²⁶

Quando Nietzsche si definisce *immoralista*, egli intende il suo essere al di fuori della distinzione che regge la metafisica. Si riferisce quindi ad un'emancipazione dello spirito in grado di raggiungere un luogo del pensiero ove non è più possibile ricavare da un *mondo vero* i fini e i parametri per un mondo non vero e imperfetto.

Tornando al rapporto fra valore e Nichilismo, possiamo dire ora che la svalutazione di quei valori supremi che conferivano alle cose valore, ha come conseguenza il fatto che le cose stesse fondate su quei valori perdono essenzialmente il proprio valore. Così nasce propriamente il sentimento che tutto sia privo di valore.

Ricapitoliamo: il Nichilismo subentra, «in primo luogo, se abbiamo cercato in tutto l'accadere un "senso" che in esso non c'è: così alla fine chi cerca perde il coraggio», dove per "senso" si intende lo "scopo" di ogni agire.

Quali scopi?

Il compimento di un altissimo canone morale in tutto l'accadere, l'ordine morale del mondo; oppure il potenziamento dell'amore e dell'armonia nelle relazioni degli esseri; o l'approssimarsi a un universale stato di felicità; o anche l'incamminarsi verso un universale stato del nulla, una meta è ancor sempre un senso.¹²⁷

Questi *scopi*, sebbene altissimi, nella storia dell'uomo non sono mai stati raggiunti. Arriva quindi il momento storico in cui cessano di essere i segnavia per il cammino dell'esistenza dei singoli e dei popoli, non hanno più forza, vengono messi in discussione. In

¹²⁶ Heidegger Martin, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri Interrotti*, cit., pp. 191-246.

¹²⁷ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, cit., p. 271.

secondo luogo, il Nichilismo subentra «quando abbiamo posto una totalità, una sistematicità e perfino un'organizzazione in tutto l'accadere e a fondamento di ogni accadere». ¹²⁸

Dunque come valore supremo viene postulata una unità per il mondo nel suo insieme; l'uomo ne ha bisogno «per poter credere nel proprio valore». Se tale credenza viene delusa, matura la cognizione che con l'agire non si ottiene nulla; il Divenire appare senza meta e quindi irreali. Per salvare questo irreali e assicurare all'uomo un proprio valore, viene allora postulato, al di sopra del Divenire, un *mondo vero*, non toccato da nessun cambiamento e da nessuna delusione. Ciò avviene, tuttavia, a spese del mondo sensibile, che è svalutato. Ne deriva «un'ultima forma di Nichilismo», che nasce quando l'uomo si accorge che il *mondo vero* è stato «fabbricato solo in base a bisogni psicologici». Il Nichilismo diviene ora l'esplicita «incredulità per un mondo metafisico». A quel punto, è il mondo del Divenire che si mostra, al contrario, come l'unica realtà; tuttavia «non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare».

Insomma: le categorie "scopo", "unità", "essere", con le quali avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte - e ora il mondo appare privo di valore. ¹²⁹

Dunque col Divenire cadono le vecchie categorie attraverso le quali il rapportarsi al mondo poneva valori da seguire, di conseguenza cadono anche quei valori creati a partire da quelle categorie, il risultato è un mondo privo di valore, ovvero privo di direzioni.

Diremo quindi che i valori nascono davanti a un'esigenza umana di cristallizzazione del Divenire volta a renderlo così controllabile, il Nichilismo nel suo avvento rivela esattamente questa necessità, il primo risultato però è quello di sottrarre la verità in sé di quei valori e delle categorie con cui essi venivano posti – il mondo infatti non ha più valore – mostrando poi, e lo vedremo tra poco, il carattere di convenienza e di bisogno di queste attività, in una frase: la verità ha a che fare con l'utilità.

Se l'essenza del valore è intimamente legata alla necessità di rendere sopportabile il Divenire, la più grande delle menzogne per Nietzsche non può che essere l'esistenza della verità in quanto tale, ovvero, in quanto ritrovabile nelle cose la verità, infatti, per il filosofo di *Ecce Homo*, non è che un «tenere per vero», è un giudizio di valore, ovvero una valutazione:

¹²⁸ *Ivi.*

¹²⁹ *Ivi.*

La *valutazione* "io credo che questo e quest'altro sia così come *essenza* della *"verità"*. Nelle *valutazioni* si manifestano *condizioni di conservazione e di crescita*. Tutti i nostri *organi e sensi volti alla conoscenza* sono sviluppati in vista di condizioni di conservazione e di crescita.¹³⁰

Giudicare vuol dire credere di conoscere. La conoscenza è possibile, prima di tutto, sulla base della fiducia nell'esistenza di un soggetto e di un oggetto, di una causa e di un effetto; il conoscere per Nietzsche equivale alla credenza seguente:

Ogni evento sia un'azione, che ogni azione presupponga un agente, è la credenza nel "soggetto".¹³¹

Nella costante assenza di forme, propria del Divenire, nel suo movimento senza inizio né fine, la vita umana cerca una consistenza durevole, crea forme entro le quali determinarsi. La vita - in quanto Volontà di Potenza, ovvero volontà di volontà - per mantenersi nel suo stato di attività volitiva deve assicurarsi, in seno al Divenire, una realtà che abbia dei limiti entro i quali individuare direzioni e poter operare. Ha bisogno dell'Essere per esser-qualcosa, per sottrarsi al caos del Divenire. Lo strumento di cui la vita umana dispone in questa lotta per la stabilità, è la conoscenza. Essa richiede che dietro ogni accadimento vi sia un soggetto che compie un'azione, al fine di cogliere in ogni evento una consistenza guidata da un'intenzione, da uno scopo.

Tuttavia non è un cieco istinto di sopravvivenza quello che guida la vita dell'uomo, poiché in quanto Volontà di Potenza la vita cerca costantemente anche la propria crescita, il superamento di ciò che fu: il volere, per Nietzsche, è sempre voler-essere-signore. La volontà è comando, ovvero è il possesso compiuto della possibilità di produrre effetti. Comandare vuol dire quindi obbedire a questa necessità di produzione e, facendolo, obbedire a se stessi. Comandare è crescere, superarsi. Pertanto, la verità stessa e la sua apprensione sono al servizio della vita:

I sensi e gli organi stessi della conoscenza, sono attivati e guidati nella prospettiva della vita.¹³²

Cos'è dunque la verità per Nietzsche?

¹³⁰ *Ibidem*, p. 280.

¹³¹ *Ibidem*, p. 300.

¹³² *Ibidem*, p.276.

*La verità è quel genere d'errore senza di cui un determinato genere di essere viventi non potrebbe vivere. Alla fine, decide il valore per la vita.*¹³³

Se la verità è un errore necessario, la conoscenza è uno strumento della Volontà di Potenza, è il modo in cui l'essere umano si assicura i mezzi per continuare e crescere, è una forma di nutrimento. Conoscere, per Nietzsche, è fondamentalmente schematizzare:

Imporre al caos tanta regolarità e tante forme, quanto basta per soddisfare il nostro bisogno pratico.¹³⁴

Non ci sono atti puri, non esiste nulla di puro, incondizionato e giacente in se stesso salvo il mondo delle idee, Dio, l'Essere. Questi ultimi però sono *valori*, condizioni prospettiche elaborate affinché la vita si radichi nel Divenire, tentativi di «*imprimere* al divenire il carattere dell'*essere*»¹³⁵

Un incondizionato non può venire conosciuto: altrimenti, *non* sarebbe incondizionato! Ma conoscere è sempre “mettersi in una posiziona rispetto a qualcosa”.¹³⁶

La morale stessa, così come i singoli valori morali, non è incondizionata, anzi: ha propriamente un'origine extramorale, di nuovo, sono Volontà di Potenza.

Ancora:

Non si danno unità ultime durevoli, né atomi, né monadi: anche qui l'essere è stato introdotto soltanto da noi (per ragioni pratiche, utilitaristiche, prospettiche)

i mezzi d'espressione del linguaggio non sono adatti per esprimere il divenire: il porre costantemente un più grossolano mondo del permanente, di cose, ecc. appartiene al nostro ineliminabile bisogno della conservazione.

Non c'è nessuna volontà: ci sono punti di volontà, che costantemente accrescono o perdono la loro potenza.¹³⁷

¹³³ *Ivi*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 283.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 337.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 307.

¹³⁷ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza* 1887-8, Newton & Compton, Roma, 2003, p. 58.

Ci sono solo punti di volontà, valori che costantemente accrescono o perdono potenza.

La potenza è il fine che muove tutti gli atti di ogni vivente, poiché ogni vita per essere tale deve prima di tutto assicurarsi i mezzi per la propria sussistenza e, a partire da quelli, costruirsi le possibilità di crescita all'interno di una realtà, che in quanto Divenire, è costante eliminazione di ogni forma, di qualsiasi struttura fissa. La conoscenza e i valori sono i modi in cui una specie determinata di vivente, quella umana, segue il comando della Volontà di Potenza, cioè vive. Ne risulta quindi che ogni valore dà potenza nella misura in cui riesce a imporre al Divenire l'Essere, mantenendosi e accrescendosi all'interno della realtà. Se i valori che hanno formato la civiltà occidentale, però, perdono potenza, si viene a creare un'esigenza nuova di reazione a una realtà che non può più essere dominata.

L'avvento del Nichilismo passa prima di tutto per la costante perdita di potenza dei valori tradizionali che vengono visti alla luce di una realtà in divenire che li vince; il bisogno di verità allevato e cresciuto nelle epoche metafisiche, cristiane, platoniche ha dato come frutto proprio l'esigenza di interrogare quella verità nata da una realtà interpretata per essere dominata. La fede nella verità, alla fine, ha pagato mostrando le ragioni di quella fede e il prezzo è stato la svalutazione dei valori e una prima incapacità di reazione a questa perdita di valori.

Il Divenire per Nietzsche va considerato a partire dalla dissoluzione di questi valori stessi sorti dal bisogno di dominarlo:

Deve essere interpretato senza ricorrere a tali scopi finali: il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo (o non valutabile: il che è lo stesso); non è assolutamente possibile che il presente sia giustificato attraverso un futuro o che il passato sia giustificato attraverso un presente.

La necessità non ha la forma di una potenza totale che si propaga e domina, o di un primo motore; ancor meno necessaria per causare qualcosa di pregevole.

Per questo è necessario negare una coscienza totale del divenire, un Dio, per non porre l'accadere sotto il punto di vista di un essere che partecipa al sentire, al sapere, e che non vuole nulla: Dio è inutile, se non vuole nulla, e d'altra parte per esso viene posta una somma di dispiacere e di illogicità, che abbasserebbe il valore totale del divenire.

[...] per fortuna una tale potenza totalizzante non c'è (un Dio sofferente e sovrastante, un sensorio totale e assoluto spirito sarebbe la più grande obiezione contro l'essere).

Più rigorosamente: non è possibile ammettere in generale nessun essere, poiché in tal modo il divenire perde il proprio valore e appare persino senza senso e superficiale. Di conseguenza bisogna porre la domanda: come sia potuta (dovuta) formarsi l'illusione dell'essere. Parimenti: come tutti i giudizi di valore che si basano sull'ipotesi che l'essere si dia, siano senza valore. Pertanto si riconosce che questa ipotesi dell'essere è l'origine di ogni denigrazione del mondo; il miglior mondo, il mondo vero, il mondo "dell'al di là", la cosa in sé.

1. Il divenire non ha nessuno stato finale, non sbocca in un essere.
2. Il divenire non è uno stato apparente; forse il mondo dell'essere un'apparenza.
3. Il divenire ha in ogni momento lo stesso valore: la somma del suo valore rimane uguale a sé in altri termini: esso non ha nessun valore, perché non c'è qualcosa con cui misurarlo, e in rapporto a cui la parola valore abbia senso.¹³⁸

Il Nichilismo, in secondo luogo, apre alla necessità di nuovi valori. La vecchia posizione di valori fornisce alla vita la prospettiva su qualcosa di sovrasensibile, svalutando il mondo qui e ora presente; la nuova deve porre altre condizioni prospettiche, corrispondentemente ad una nuova determinazione dell'essenza della vita.

Nietzsche nel *Crepuscolo degli Idoli* riassume la storia della metafisica attraverso sei momenti:

Come il mondo vero finì per diventare favola. Storia di un errore.

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso: egli vive in esso, lui stesso è questo mondo. (La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi: «Io, Platone, sono la verità»).
2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso («al peccatore che fa penitenza»). (Progresso dell'idea: [...] si fa più capziosa, si cristianizza)
3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo. (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo. L'idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica).
4. Il mondo vero inattingibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche sconosciuto. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a chi ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? (Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).
5. Il «mondo vero» un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante, un'idea divenuta inutile e superflua, quindi un'idea confutata: eliminiamola! (Giorno chiaro; prima colazione; ritorno al bon sens e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

¹³⁸ *Ivi*, pp. 58-9.

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: Quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!¹³⁹

Se il Nichilismo si compie quando i valori supremi si svalutano, di necessità dobbiamo pensare che esso nasca insieme al nascere di quei valori supremi a che la storia della metafisica sia dunque la storia del Nichilismo. Ciò che scandisce i passi di questo avvicinamento all'avvento nichilista è il progressivo venire meno dell'idea centrale del platonismo, quella di un mondo soprasensibile.

Nella prima fase, che corrisponde alla dottrina di Platone, fra mondo sensibile e *mondo vero* c'è una commistione continua: il *mondo vero* è raggiungibile dal virtuoso, dal filosofo, l'idea è esperita come “veduta” che conferisce a ogni ente il potere di essere se stesso, l'idea è la verità dell'ente, il cogliere tale verità vuol dire cogliere il vero ente, porre lo sguardo nel propriamente ente, nell'*iperuranio*.

Nella seconda fase, nel platonismo postumo al maestro, viene operata una rottura con il sensibile, il *mondo vero* non più presente nell'ambito dell'esistenza umana, diviene irraggiungibile per il tempo di quest'ultima. È promesso al meritevole, al pio, al penitente, esso è in dote a colui che si vota nella propria vita alla fede in esso; si cristianizza, ovvero si afferma come ricompensa, come pace; si irrobustisce la svalutazione del mondo sensibile.

Il terzo periodo rappresenta l'idealismo kantiano: il soprasensibile, assolutamente irraggiungibile per la conoscenza, è ora un postulato della ragione pratica. In sostanza esiste in sé e la sua prova, anche se è inconoscibile, è la necessità della sua esistenza.

Nella quarta fase avviene lo sbadiglio della ragione, il positivismo: non può esistere un mondo che non si può conoscere, che non si può dimostrare.

Arriviamo quindi al quinto, al mondo dei libertini e degli spiriti liberi: il *mondo vero* viene abolito non ce ne è più bisogno, è inutile. Tuttavia, abolendo il *mondo vero*, ciò che rimane è l'altra metà di esso, quella ancora in relazione al *mondo vero*.

L'ultimo stadio è la filosofia di Nietzsche (per Heidegger, forse, Nietzsche stesso): l'avvento del *Übermensch* (ogni epoca ha il “suo uomo”). Per superare il dualismo platonico occorre che tramontino entrambi i mondi. Ciò che ne risulta è una restituzione alla sensibilità del suo carattere assoluto e non relazionato a una non sensibilità.

¹³⁹ Nietzsche Friedrich, *Il Crepuscolo degli Idoli*, Newton & Compton, Roma, 1987, pp. 13-14.

Non esiste più l'apparenza poiché vi è soltanto essa (e non in quanto apparenza di qualcosa che si nasconde).

Il nuovo uomo abita un mondo senza fini, senza che qualcosa si imponga al suo pensiero come *peso*, come errore, e così egli non permette a nulla fuori di sé di mostrargli ciò che propriamente è.

Quanto maggiore appare la necessità, tanto minore appare la libertà.

E viceversa

Lev N. Tolstòj

Parte Seconda

La crisi dei Valori Supremi

Michelstaedter Leopardi e Dostoevskij

Il Nichilismo

Leopardi Dostoevskij e Michelstaedter

Sebbene nella prima parte di questo lavoro, ho cercato di dare alcune indicazioni per una possibile comprensione del fenomeno del Nichilismo, tentando di mostrare, ad un primo livello ermeneutico, ancora superficiale, la storia della parola e un primo intendimento di essa, e ho fornito, in sostanza, la presentazione di un Nichilismo che ha i caratteri di un'ideologia, di un'opinione sulla realtà.

Questa visione del Nichilismo è però, a mio parere, totalmente insufficiente. Si tratta di una considerazione diffusa ma decisamente parziale del fenomeno e per questo ho scelto di accennare il pensiero di Nietzsche in merito, il punto di vista del filosofo dello *Zarathustra* è senza dubbio un profondo invito a un'apertura più attenta e misurata della complessità del concetto di Nichilismo.

La possibilità che questo fenomeno trascenda il carattere di una mera opinione, rappresentando invece un lento movimento che ha accompagnato la storia occidentale (forse dalle origini greche di essa), trovando la propria realizzazione fra la seconda metà dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, mi ha spinto alla meditazione sugli effetti del Nichilismo in alcuni autori più o meno collegati fra di loro, che ipotizzo abbiano dunque da esibire forti somiglianze. Gli autori che ho scelto, coloro la cui somiglianza maggiormente mi ha sedotto, sono: Leopardi, Michelstaedter e Dostoevskij.

Nel catalogo dei Persuasi di Carlo, presente nella breve prefazione alla PR, c'è infatti Giacomo Leopardi, ma l'unico scrittore russo presente è Tolstoj non Dostoevskij, che nell'elenco non c'è. Né ho trovato alcun riferimento esplicito al grande scrittore moscovita nell'epistolario e nelle opere michelstaedteriane. Tuttavia proprio l'assenza di collegamenti diretti e indiretti (attraverso le loro opere ad esempio) fra lo scrittore russo e il giovane pensatore goriziano ha catturato la mia attenzione: una somiglianza fra loro mi è stata suggerita dalla considerazione nietzscheana del Nichilismo come forza necessaria e dall'imminente avvento. La mia ipotesi, più precisamente, è che nessuna persona in quegli anni potesse sottrarsi al Nichilismo, ma che la vera differenza la fa la profondità con cui taluni ne penetrano l'essenza.

Leopardi viene toccato dal Nichilismo, la cui forza nella prima metà dell'800, non si è ancora del tutto mostrata. Egli è di certo il primo in Italia, e tra i primi in Europa, a sentire una frattura fra la fede nel progresso propria di ogni società e la considerevole

possibilità che esso sia in realtà inattuabile, Leopardi è però troppo in anticipo e non può possedere la natura nichilista di quell'impossibilità che egli avverte come verità. All'epoca di Giacomo Leopardi il Nichilismo è presente in Germania con l'opera di Schopenhauer, ma la sua filosofia manca di un'appropriazione compiuta della storicità e delle cause del fenomeno nichilista, ed è, tutto sommato, non molto di più di un arguto scambio della parte per il tutto¹⁴⁰; lo si vedrà senz'altro in Ibsen, e nei suoi personaggi tormentati, eppure c'è troppa psicologia e troppo teatro dietro i suoi personaggi, troppo patimento e costante volontà di redenzione, forse, direbbe Nietzsche, troppo cristianesimo.

In Michelstaedter invece il riferimento al Nichilismo è quasi compiuto – d'altronde tanto del suo breve tempo aveva speso su questi autori – il Nichilismo non è più solo un sentimento per il Goriziano, un patimento o un'idea, ma una storia. Per questo nel suo rendere ogni storia deserto, Carlo tenta proprio nel deserto la creazione di se stesso.

Tuttavia, salvo Nietzsche, nessuno è più vicino al cuore del Nichilismo di quanto lo sia Fëdor Dostoevskij.

Dostoevskij

Fëdor Michajlovič Dostoevskij è *un fenomeno straordinario, e forse un fenomeno unico dell'anima russa*. Le parole in corsivo appartengono a Gogol, che in realtà, però, le spende per descrivere Puskin. Queste stesse parole sono citate da Dostoevskij nell'incipit del suo celebre *Puskin*, discorso tenuto l'8 giugno del 1880 a Mosca in occasione dell'inaugurazione del monumento al poeta russo.

Dostoevskij scrive del popolo russo e del suo destino e per lui lo scrittore è colui che rivela il cuore del proprio popolo, ne custodisce l'essenza, è la voce della sua gente:

¹⁴⁰ Suggestiva è senz'altro la distinzione fra il pessimismo di Leopardi rispetto a quello di Schopenhauer che Otto opera all'interno del suo *Intorno a Leopardi* quando scrive: «In Schopenhauer si cela, dietro la dialettica più acuta, un profondo rancore, anzi un segreto spirito vendicativo contro tutto ciò che esiste. [...] Com'è diverso Leopardi! Tutto il suo essere è riconducibile al mondo classico e quindi anche il suo pessimismo, per la semplicità e la chiarezza di visioni e parole; non si avverte mai in lui un'accusa contro qualcosa di feroce e mostruoso, né abissi di crudeltà, desiderio di distruzione o di autodilaniamento. Il suo calmo sguardo tutto esplora, giungendo alla convinzione della vanità del Tutto». (Friedrich Otto, *Leopardi e Nietzsche*, in *Intorno a Leopardi*, Il melangolo, Genova, 2000, pp. 160-61).

Sì, la missione dell'uomo russo è incontestabilmente paneuropea e universale. Diventare un vero russo, diventare completamente russo, forse significa soltanto (in fine, notate bene questo) diventar fratello di tutti gli uomini, uomo universale, se volete. Oh, tutto questo nostro slavofilismo, questo nostro occidentalismo non sono altro che un grande malinteso, per quanto storicamente necessario. Ad un vero russo l'Europa e il destino di tutta la grande razza ariana stanno tanto a cuore quanto la Russia stessa, quanto il destino del proprio paese, perché il nostro destino è l'universalità acquistata non con la spada, ma con la forza della fratellanza e dell'aspirazione fraterna nell'unione di tutti gli uomini. Se approfondirete la nostra storia dopo la riforma di Pietro, troverete le tracce di questa idea, di questo mio sogno, se volete, nel carattere delle nostre relazioni con le stirpi europee, perfino nella politica del nostro Stato. Perché, cosa ha fatto la Russia durante tutti questi due secoli nella sua politica, se non servire l'Europa e forse, molto più che se stessa? Non credo che questo sia avvenuto per l'insipienza dei nostri uomini politici. I popoli d'Europa non lo sanno neppure, quanto essi ci sono cari! E più tardi, io ne ho piena fede, noi, cioè non noi personalmente, ma coloro che verranno, i futuri russi comprenderanno tutti, dal primo all'ultimo, che diventare un vero russo significherà precisamente aspirare alla definitiva riconciliazione delle contraddizioni europee, mostrare la via di uscita alla tristezza europea; l'animo russo, profondamente umano, saprà abbracciare con amore fraterno tutti i nostri fratelli, e alla fine, forse, dirà la definitiva parola della grande armonia universale, dell'accordo definitivo fraterno di tutte le razze, secondo la legge evangelica di Cristo! ¹⁴¹

Essere uno scrittore, nel senso più alto possibile, è più che educare, è più che condurre il popolo a una religiosità pura essendone testimoni e facendosi portavoce della parola sacra, come forse voleva il Tolstoj amato da Michelstaedter: per Dostoevskij essere scrittore significa invece trattenere il passato liberando il futuro. Significa costruire un futuro che è memoria e appropriazione costante di ciò che illumina, e che costituisce l'anima del mondo. Per Dostoevskij lo scrittore è colui che rivela l'anima del suo popolo e, così facendo, quella di ogni altro popolo.

Lo scrittore per Dostoevskij, somiglia al profeta. E il profeta è colui che protegge il futuro, poiché, essendo il custode e l'araldo della verità, è colui che rivela ciò che dà futuro. Ma se la verità è più forte di ogni altra cosa, se la verità è vittoria, occorre che lo sia oltre ogni ragionevole e anche irragionevole dubbio. Da qui la necessità di tentarla nel modo più feroce possibile, assaltarla con ogni genere di forza a disposizione: quella per la verità è una guerra santa contro soldati spietati, ovvero contro idee e obiezioni necessariamente compiute e seducenti.

¹⁴¹ Dostoevskij Fëdor M., *Discorso su Puskin*, Castelveccchi, Roma 2016, pp. 6-7.

Dostoevskij impugna le armi e lo fa in un modo peculiare, ovvero incarnando ognuna di quelle obiezioni in esseri umani, in vite, azioni, così che cada ogni illusione sulla qualità o la realtà del nemico, affinché questa lotta non sia ascrivibile a esercizi di logica o di retorica.

Quelle di Dostoevskij sono storie possibili di persone possibili, hanno un corpo e un'anima, sono demoni che vivono in ogni casa, anche in quella meno sospettabile, e abitano ogni momento, anche quello meno cosciente. Ognuno nasconde se stesso in un segreto, la verità per Dostoevskij è la vittoria su quel segreto, egli si sente il profeta di un tempo in cui la verità è in pericolo, e il pericolo è generato da quel fenomeno che, proprio allora, ha svelato il proprio volto e ha assunto un nome che lo veste bene: è senz'altro il Nichilismo.

Così il Nichilismo invade ogni personaggio dello scrittore moscovita, e ogni presenza nei suoi romanzi rispecchia un moto dell'anima condotto sino all'esaurimento delle sue possibilità: poiché, secondo questa logica, un'obiezione alla verità non vale nulla se non si è in grado di portarla sino alle sue più estreme conseguenze, poiché la verità stessa non vale nulla se non è in grado di sopportare e vincere le opposizioni più insidiose, più forti, più "vere".

I Demoni

I primi capitoli del romanzo dostoevskiano *Besy* (tradotto in italiano con *I Demoni* o *Gli Indemoniati*, seppure «bès» sia traducibile dal russo in modo più proprio con: «piccolo spirito maligno», quindi individuo dal valore nullo, più che demone in quanto incarnazione del malvagio) vengono stampati a puntate sul «Messaggero Russo» a partire dal 1871, trovando forma definitiva e pubblicazione in unica edizione, autofinanziata da Dostoevskij stesso, nel 1873.

Il 5 Aprile del 1870 Dostoevskij scrive all'amico Nikolaj Vsevolodovič Nikolaevič Strachov: «Io ripongo grandi speranze nel romanzo che sto attualmente scrivendo per il Messaggero Russo».

Lo scrittore non si riferisce propriamente ai *Demoni*, essi sono infatti una sintesi, forse soltanto una parte di un'opera amplissima che avrebbe dovuto rappresentare, a detta del nostro, la sua ultima fatica, e così infatti scrive ad Apollon Nikolaevič Majkov il giorno seguente della lettera a Strachov: «Sarà il mio ultimo romanzo. Avrà l'ampiezza di Guerra e pace».

Sappiamo però che non sarebbe andata così e non solo perché il progetto, che avrebbe dovuto chiamarsi *Vita di un grande peccatore*, si spezzerà in due romanzi distinti, *I Demoni* appunto e *l'Adolescente*, ma perché ad accompagnare gli ultimi anni della vita dello scrittore russo vi saranno *I Fratelli Karamazov*.

Cominciamo col dire che La *Vita di un grande peccatore* sarebbe dovuto essere un romanzo basato su fatti realmente accaduti, su eventi di apparente natura politica successi tra il 1869-70.

Il 21 novembre 1869 lo studente universitario Ivan Ivanovich Ivanov viene ucciso da una cellula rivoluzionaria capeggiata da un estremista pseudo-riformatore di nome Sergej Gennadjevič Nečaeŭ. Sembra che Ivanov, uno degli adepti di Nečaeŭ, avesse mostrato seri dubbi sulla purezza e la dedizione alla causa del proprio leader, e quindi avesse messo in discussione il diritto del Nečaeŭ a fungere da primo rappresentante del Comitato rivoluzionario. Il punto è che forse Ivanov aveva ragione: Nečaeŭ sembrava un teatrante, una maschera di vanità, ed anche un uomo disposto a tutto pur di non farla cadere. Così Ivanov fu assassinato; la magia non si vedeva però c'era, serviva un agnello da offrire in olocausto, per cementare il gruppo di rivoluzionari, la loro fede. In seguito a un processo che fu largamente seguito da russi di ogni estrazione sociale, Nečaeŭ venne condannato a venti anni di carcere.

Le vicende di Nečaeŭ e Ivanov sono la cornice storica dei *Demoni*; presumibilmente ciò che sedusse Dostoevskij in questo fatto, ai nostri occhi uno dei tanti atti di violenza che colpiscono ogni nazione, era l'affermarsi di questa nuova, strana gioventù sovversiva, la stessa nuova generazione che aveva sedotto anche Turghenieŭ (i suoi nichilisti!).

Ma chi era Nečaeŭ? Sappiamo poco in fin dei conti su di lui, ma potremmo dire che fosse certamente un uomo pericoloso, e anche l'allarmante manifesto di un decadimento, di una problematica degenerazione. Tuttavia egli era per Dostoevskij prima di tutto una carogna (così apostrofa i protagonisti di questa vicenda nelle lettere sulla creatività: «autentiche carogne»), qualcuno per cui, alla fine, era sufficiente il carcere. Certo, provando a pensarlo per bene, Nečaeŭ rappresenta anche una seduzione interessante: può essere infatti un simbolo di incomprensione, di smarrimento, e anche di subdola astuzia, di maestria nell'inganno, ed è possibile che soltanto in quest'ottica egli potesse diventare il protagonista del nuovo ambizioso progetto di Dostoevskij che sarebbe culminato, come detto in precedenza, nei *Demoni*.

E così infatti Nečaev diviene, nelle pagine dei *Demoni*, il personaggio di Pëtr Stepanovič Verchovenskiĭ, un giovane scaltro e un lucido rivoluzionario che, nascosto tra le ombre dell'alta società, mira a sovvertire l'ordine delle cose, a colpire una realtà per istituirne un'altra; e lo fa senza risparmiarsi ogni genere di crimine ritenuto necessario al proprio fine: il sangue, il delitto e il martirio sono d'altronde le monete che guidano il mercato delle coscienze da sempre, e ad accompagnare pensieri come questi si può facilmente citare il detto pseudo-machiavelliano: il fine giustifica i mezzi. Una rivoluzione quella di Verchovenskiĭ che passa per l'uccisione di Šatov, l'Ivanov di Nečaev, per rafforzare il gruppo e per vendetta. Pëtr Stepanovič Verchovenskiĭ è un Bazarov più scaltro, più insidioso, più cattivo e quindi molto più maturo, e va dunque trattato con maggior attenzione. Allo stesso tempo Verchovenskiĭ, pur trascendendo Nečaev ed essendone una immagine più raffinata e profonda, rimane una carogna; è un vigliacco, non è forte abbastanza, è un pericolo, sì, ma non è un vero nemico della Russia e del Cristo russo. E, soprattutto, non è un *grande peccatore*. Ecco allora che proprio questa assenza di forza del protagonista scelto smuove qualcosa, produce una svolta in Dostoevskiĭ. Un elemento nuovo sorge, e stimola lo scrittore che, dopo aver già concluso una parte del romanzo, scrive:

Si è fatto avanti un nuovo personaggio che avanzava la pretesa di essere lui il vero protagonista del romanzo, cosicché il precedente protagonista (un personaggio interessante, ma che effettivamente non meritava il ruolo di protagonista) si è ritirato in secondo piano. Questo nuovo protagonista mi ha talmente affascinato che ho cominciato un'altra volta a riscrivere il romanzo.

Siamo nel 1870, tre anni prima della pubblicazione completa dei *Demoni*, e il nuovo protagonista a cui allude Dostoevskiĭ è Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin.

Se è vero, come credo, che tutta la produzione dostoevskiana ruoti intorno alla visione del Nichilismo come svalutazione dei valori supremi, i *Demoni* e soprattutto due dei suoi protagonisti, Stavrogin e Kirillov, rappresentano forse le conseguenze più estreme dell'abbandono del primo fra tutti i valori nell'ottica dostoevskiana, ovvero la rinuncia al Cristo ortodosso.

Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin

Mi colpì anche il suo viso: i suoi capelli erano un po' troppo neri, i suoi occhi chiari un po' troppo tranquilli e sereni, il volto fin troppo delicato e pallido, con un rossore troppo vivo e puro, i denti come perle, le labbra di corallo: sembrava un modello di bellezza, ma allo stesso tempo era ributtante. Dicevano che il suo viso ricordava una maschera; fra l'altro si dicevano molte cose anche della sua straordinaria forza fisica.¹⁴²

È il narratore dei Demoni, Anton Lavrentevič a introdurre per la prima volta in modo diretto Stavrogin; prima di lui si erano susseguite solo delle voci fuori campo sulla condotta discutibile di Nikolaj Vsevolodovič lontano da casa, a Pietroburgo (dove il giovane si era abbandonato improvvisamente a far pazzie), voci a cui la madre Varvara Petrovna, e il suo primo educatore, Stepan Trofimovič (personaggio importante, la cui descrizione apre il libro, in qualche modo il padre dei *demoni*), stentavano a ritenere reali; d'altro canto come credere a quelle voci, Nikolaj era il più gentile e dolce dei bambini, da sempre connotato da: «quella eterna, sacra malinconia, che è propria delle anime elette».

Dostoevskij non usa orpelli nelle descrizioni, esige dal lettore una devozione ai particolari, il diavolo, si dice, è nei dettagli.

Affidarsi allo sguardo del narratore, questo è l'invito costante che l'autore dell'*Idiota* consegna al suo lettore, quasi sempre infatti, la prima persona narrante nei suoi romanzi è una figura attenta, intelligente ma priva di eccessi (al contrario dei protagonisti), è quasi sempre un carattere con cui è facile concordare, ritrovarsi, nel quale riporre appunto fiducia. Dostoevskij vuole che il lettore guardi con gli occhi del narratore affinché vi sia intimità, e impone che l'attenzione di tutti alla prima stoccata di Stavrogin sia immediata, un'impressione esasperata già al primo sguardo.

È subito infatti tutto “troppo” in Stavrogin, persino il nero dei suoi capelli – e ci si chiede legittimamente come possano essere troppo neri dei capelli – allora si capisce in fretta che Dostoevskij ci sta chiaramente dicendo altro. Il colorito del viso anche troppo vivo e puro, i denti come perle, le labbra come coralli; «sembrava un quadro ma allo stesso tempo si sarebbe detto anche repulsivo», e il quadro è uno dei più comuni rimandi alla bellezza, si pensa subito alla matrice estetica di questo mondo se si sente parlare di arte e di pittura, ma in questo preciso quadro le tonalità di colore, quelle

¹⁴² Dostoevskij Fëdor M., *I demoni*, Newton & Compton, Roma, 2011, Parte Prima, Cap. II, I, p. 36.

dell'anima di Nikolaj Vsevolodovič, vanno subito in contrasto: è bellissimo, lo si sente icasticamente, tuttavia anche sgradevole; alla facilità della bellezza fisica si contrappone a schiaffo qualcosa di meno comprensibile, un sentimento di repulsione che riguarda l'invisibile, lo spirito.

Stavrogin è certamente un uomo fuori dal comune e ci viene subito introdotto così, tra le molte cose che si dicevano di lui d'altronde (le molte cose...), ve n'era una anche in merito alla sua forza fisica, neanche a dirlo, straordinaria. Nonostante le premesse, però, l'arrivo Stavrogin nel paese natio, Skvoresniki, avviene in sordina, da lui ci si aspetta molto, di tutto e immediatamente, e invece non sembra accadere nulla.

Di ben altra specie è invece l'entrata in scena dell'altro attore dei *Demoni*, colui che avrebbe dovuto essere in principio il motore dell'opera, Pëtr Stepanovič Verchovenskiĭ, la trasposizione letteraria di ciò che nel Nečaeĭ (menzionato nel precedente capitolo), aveva colpito Dostoevskij. La sua è un'entrata veloce, agitata e brillante, un'irruzione quasi nell'aristocratico salotto della madre di Stavrogin, a cospetto di uomini e donne dell'alta società locale.

Sì, perché, benché fossero attesi, la sensazione è che Verchovenskiĭ irrompa nella scena, in modo magnetico e lasciando il lettore in apnea; entra quasi con una capriola dello spirito, un eccesso di spirito, e lo fa da araldo, annuncia infatti il ritardo di Stavrogin adducendo interminabili dettagli, motivi e storie dietro al loro tormentato viaggio. Questa apparizione, segnatamente più d'effetto rispetto a quella di Stavrogin, è rimarcata d'altronde anche da una descrizione fisica molto differente rispetto a quella di Nikolaj Vsevolodovič:

Sembrava curvo e tozzo, ma in realtà non era curvo ed era anzi disinvolto. Sembrava un originale, e tuttavia tutti in seguito in città trovarono che si comportava in modo educato e che parlava sempre a proposito.

Nessuno l'avrebbe trovato brutto, ma il suo viso non piaceva a nessuno. Aveva la testa allungata verso la nuca e come appiattita ai lati, cosicché il suo viso sembrava aguzzo. La fronte era alta e stretta, ma i tratti del volto erano minuti: sguardo acuto, naso minuscolo e appuntito, labbra lunghe e sottili. L'espressione del viso era malaticcia, ma era solo un'impressione. Sulle guance e accanto agli zigomi aveva una piega secca, il che gli dava l'aspetto di una persona convalescente dopo una grave malattia. Era, invece, sano, forte e non era mai stato malato.

Camminava e si muoveva molto in fretta, anche se non aveva niente di urgente da fare. Sembrava che nulla potesse turbarlo; in qualunque circostanza e in qualunque ambiente rimaneva sempre lo stesso. C'era in lui un grande compiacimento di se stesso, ma egli non se ne accorgeva assolutamente.

Parlava velocemente, ma nello stesso tempo con molta sicurezza, e aveva la parola facile. Nonostante l'apparenza frettolosa, i suoi pensieri erano calmi, precisi e definitivi e questo lo si notava subito. La sua pronuncia era straordinariamente chiara; le sue parole scorrevano, come grossi chicchi uguali, sempre scelti e sempre pronti ai vostri servizi. Da principio questo poteva piacere, poi diventava sgradevole, soprattutto per quella pronuncia troppo chiara, per quella pioggia di perle sempre pronte.

Sembrava quasi che la lingua che aveva in bocca dovesse essere di forma particolare, insolitamente lunga e sottile, terribilmente rossa e con una punta molto aguzza che si agitava ininterrottamente, involontariamente ¹⁴³

Ecco, di Verchovenskiĭ non ci si fida immediatamente e durante la lettura del romanzo capiremo che la diffidenza è cosa saggia da usare, benché ancora non sia chiaro che tipo di demone sia. Infatti, anche se istintivamente ci appare come tale, di fatto però, non si può dire ancora nulla di certo. Dostoevskiĭ gioca con le contraddizioni: sembra malato, ma non lo è, anzi, non lo è mai stato; certo parla troppo come chi vuole nascondersi mettendosi in mostra, un irresoluto, eppure allo stesso tempo così sicuro di sé; quindi se sia una pura carogna o qualcosa di molto più incendiario ancora non è il momento di capirlo e non bisogna essere incauti nel misurarlo troppo presto. Andando avanti nel romanzo Verchovenskiĭ rivelerà sempre di più l'origine del suo fascino oscuro. Egli è infatti in possesso di un ideale, o ne è impossessato (che è lo stesso), un ideale certamente sovversivo, pressoché ingiustificabile, ma il fatto stesso di averlo lo distanzia immediatamente dalla gioventù russa beona, lo pone in un'agitazione propria del suo secolo, in una reazione... si potrebbe già dire che è un nichilista. Inoltre egli non è uno sciocco, non è un inane ed ha un piano, un progetto in cui dispiegare il suo ideale, un manifesto vero e proprio:

Io sono un furfante e non un socialista. Ah, ah, ah! Peccato soltanto che il tempo sia poco. Ho promesso a Karmazinov di cominciare in maggio e di finire per l'Intercessione. Troppo presto? Ah, ah, sapete che cosa vi dirò, Stavrogin: nel popolo russo fino ad ora non c'è stato cinismo, anche se ha sempre bestemmiato oscenamente. Sapete che un servo della gleba ha più rispetto di se stesso di quanto Karmazinov ne abbia di sé? Lo frustavano, ma lui difendeva i propri dèi, mentre Karmazinov non li ha difesi.»

[...] «Un furfante, un furfante. Volete sapere chi sono? Vi dirò subito chi sono e qual è il mio scopo. Non per nulla vi ho baciato la mano. Ma bisogna che anche il popolo creda che noi sappiamo quel

¹⁴³ *Ibidem*, Cap. V, V, p. 158.

che vogliamo, e che gli altri invece "agitano solo la clava e picchiano sui loro". Eh, se ci fosse tempo! Il solo guaio è che non c'è tempo. Noi proclameremo la distruzione... perché, perché, ancora una volta, questa piccola idea è così affascinante? Ma bisogna, bisogna sgranchire le ossa. Scatenaremo degli incendi... Metteremo in giro delle leggende». ¹⁴⁴

Questo progetto è però possibile solo se lo zenit di questo nuovo movimento troverà sviluppo nella mente e nel corpo di Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin («Stavrogin, voi siete bello! [...] Sapete che siete bello? [...] Sono nichilista ma amo la bellezza [...] Voi siete il mio idolo [...] Io sono il vostro verme» ¹⁴⁵). Verchovenskiĭ non è un sciocco perché è quello che Stavrogin ha voluto che egli fosse, un rinnegatore di valori, un ateo devoto solo a una fede, quella in una nuova Russia.

Tuttavia questa non che è un'idea tra le altre di Nikolaj Vsevolodovič. Sì, perché ogni demone (Šatov, Kirillov e Verchovenskiĭ stesso) rappresenta un esperimento di Stavrogin, una creazione perfettamente riuscita; ed è spaventosa la semplicità con cui egli ha facoltà di imprimere una direzione obbligata alla vita dei suoi compagni, lasciandola poi sviluppare da loro in modo indipendente. Stavrogin mette al mondo uomini esauriti completamente in un'idea, poi li abbandona.

Il primo a denunciare questo terribile potere manipolatorio di Nikolaj Vsevolodovič, e a farlo proprio parlando a Nikolaj stesso, è il romantico Šatov, e in ognuna delle sue parole brilla il candido fervore che contraddistingue la sua anima infelice:

Non avete scherzato! In America ho passato tre mesi sdraiato sulla paglia accanto a un... infelice e ho saputo da lui che nello stesso momento in cui seminavate nel mio cuore Dio e la patria, nello stesso tempo, anzi, forse negli stessi giorni, avvelenavate il cuore di questo infelice, di questo maniaco, di Kirillov... Avete rinsaldato in lui la menzogna e la calunnia e avete portato la sua mente fino all'esasperazione... Andate, guardatela ora, la vostra creatura... Del resto l'avete già vista. ¹⁴⁶

Mentre sottrae Dio a Kirillov e lo dà a Šatov (e poco prima nello stesso capitolo della citazione precedente tuonavano le parole di Šatov davanti uno Stavrogin per lui irricoscibile: «Ma non siete stato voi a dirmi che se vi dimostrassero matematicamente che la verità è al di fuori di Cristo, preferireste restare con il Cristo, piuttosto che con la

¹⁴⁴ *Ibidem*, Parte Seconda, Cap. VIII, pp. 376-7.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 375.

¹⁴⁶ *Ibidem*, Cap. I, VII, p. 220.

verità? Lo avete detto voi questo? Lo avete detto?»¹⁴⁷), Stavrogin trasforma l'idea di dio in quella di Patria in Verchovenskiĭ. Ma ciò che più atterrisce è l'esito di queste creazioni.

Šatov muore assassinato per volontà di Verchovenskiĭ, simbolo di un atto necessario per la palingenesi della Russia (più probabile poi che vi fosse la vendetta personale dietro, Verchovenskiĭ infatti non conosce perdono); Kirillov muore suicida, in nome di un'idea che non vuole essere un'idea.

Stavrogin gioca con le anime degli individui e lo fa attraverso la manipolazione dei valori più alti, del sacro. Tuttavia, alla fine, ciò che rimane è irrimediabilmente senza futuro. Persino la natura più gentile tra tutti loro, Šatov, si spegne senza riuscire ad assolvere a quella promessa che a se stesso e proprio al suo terribile maestro aveva confessato: «Io... io crederò in Dio»¹⁴⁸; e perfino il più profondo degli "amici" di Nikolaj Vsevolodovič (è Stavrogin a dire: «"Voi supponete, signor Kirillov, che io rida di lei; disilludetevi, io la stimo realmente perché lei è migliore di tutti noi". E, sapete, lo disse con un tono così serio»¹⁴⁹), Kirillov, si immola in nome di una nuova prospettiva sul mortale e su dio, si uccide per dare vita a un inizio che non vi sarà mai, primo testimone di una nuova trasformazione che fatalmente nessuno raccoglierà.

Della palingenesi della Russia tanto voluta da Pëtr poi, non resteranno che le ceneri di un incendio di paese. Perché in Dostoevskiĭ, per quanto sia profondo il male, soltanto il bene ha futuro, soltanto la verità vince il tempo.

Pëtr Pavlovič Gaganov

La quiete inaspettata che segue l'arrivo di Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin viene finalmente e fatalmente spezzata da un gesto assurdo.

Uno dei più rispettabili anziani del nostro circolo, Pëtr Pavlovič Gaganov, uomo maturo e anzi benemerito, aveva preso l'innocente abitudine di aggiungere con foga ad ogni parola: «Eh, no! Nessuno mi prende per il naso!» E sia pure! Ma una volta al circolo, quando egli, per un qualche forte motivo, pronunciò questo aforisma davanti a un gruppo di frequentatori del circolo [...] Nikolaj Vsevolodovič Vsevolodovič che stava in disparte, da solo, [...] si avvicinò tutt'a un tratto a

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 221.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 224.

¹⁴⁹ *Ibidem*, Cap V, VI, p. 165.

Pëtr Pavlovič, lo afferrò all'improvviso, con forza, con due dita gli prese il naso e riuscì a trascinarselo dietro nella sala per due o tre passi.¹⁵⁰

Un anziano rispettabile, un uomo che ha già vissuto gran parte della propria vita e che ora, finito l'affanno e gli affari, si gode la vecchiaia al sicuro nei saloni da bene dell'alta società della sua città, questo è Pëtr Pavlovič. Un uomo maturo e benemerito che nonostante l'età tiene ancora alla sua immagine e alle sue intatte facoltà, e che reputa importante il ripeterlo a tutti, dire che nessuno può, tutt'ora, menarlo per il naso.

Ed ecco Stavrogin prenderlo proprio per il naso.

Quanto è atroce e quanto perfetto è questo gesto sacrilego... quello che prima per tutti era un uomo rispettabile e benemerito, in un attimo è diventato un naso trascinato a cui dietro è attaccato un uomo, una nullità.

Stavrogin demolisce in una manciata di secondi e con due dita, la dignità di un uomo, e ne umilia i 50 anni spesi a costruire quella dignità. Ciò che colpisce duramente poi, è che non vi sia vendetta dietro questo gesto insensato, nessun previo dissapore; è un atto ingiustificabile e ingiustificato. L'infinita assenza di importanza di Pëtr Pavlovič nell'universo e quel suo combatterla tentando di affermarsi, semplicemente, a Nikolaj Vsevolodovič era venuta a noia («Naturalmente, voi mi scuserete... Davvero non so come a un tratto mi sia venuta voglia di...una sciocchezza...»¹⁵¹).

Tuttavia ciò che rimane di quest'indegno comportamento è un'incomprensione diffusa nella alta e media società di Skvoresniki, ciò che rimane è l'idea che Nikolaj Vsevolodovič sia pazzo, o che stia recitando una commedia di pessimo gusto.

La trama dei Demoni da qui decolla ed è un susseguirsi continuo di delitti e meditazioni raffinatissime sulla morale, Stavrogin danza in ogni scena privandoci di punti di riferimento saldi, sempre più incomprensibilmente autore di atti folli, violenze inaudite e alle volte, sembra, movimenti di compassione, di pentimento. O almeno così, alle volte, può sembrare,

Ma quello che va in scena è soprattutto una guerra alla fede, al Dio cristiano, un insieme violentissimo di obiezioni o di devozioni incomprese o smarrite, incarnate nei tipici caratteri dostoevskiani: nei furfanti come Fedka, un perfetto russo, in grado di perpetrare omicidi indegni ma pentirsi di un furto in chiesa – lì dove dimora l'anima del suo

¹⁵⁰ *Ibidem*, Parte Prima, Cap II, II, p. 37.

¹⁵¹ *Ivi*.

popolo – o anche nei disperati e negli storpi come la giovane zoppa Marija Timofeevna Lebjadkin, la sposa segreta di Stavrogin, la povera Marija abbandonata tutta la vita nella perenne attesa del suo “Principe” della luce, assassinata su ordine di Verchovenskiĭ da Fedka, sicario straccione pagato con rubli lanciati nel fango da Stavrogin.

E c'è spazio anche per Turgheniev e il suo giocare con il Nichilismo, non ci sono dubbi infatti che lo scrittore presente nei *Demoni*, l'affermato intellettuale e dall'alto afflato modernista, il politico e filosofo Karmazinov, sia la caricatura dell'autore di *Padri e Figli*. Sappiamo che Dostoevskiĭ aveva speso parole di stima per Turgheniev in seguito all'apparizione delle sue prime produzioni, poi qualcosa era cambiato e il cronista dei *Demoni* riassume la nuova considerazione dostoevskiana di Turgheniev in modo esemplare, parlando naturalmente di Karmazinov, quando la voce narrante racconta:

Incontrai Karmazinov, "il grande scrittore" come lo magnificava Liputin. Io Karmazinov lo leggevo fin dall'infanzia. Le sue novelle e i suoi racconti sono noti a tutta la generazione precedente e alla nostra; io me ne inebriavo; erano stati la delizia della mia adolescenza e della mia gioventù. In seguito il mio entusiasmo per la sua penna diminuì; negli ultimi tempi i racconti a tesi che egli scriveva di continuo mi piacevano meno delle sue prime opere, in cui c'era tanta immediata poesia; le sue ultimissime opere poi, non mi piacevano per niente.

Generalmente parlando, se posso esprimere anche la mia opinione, in una questione così delicata, tutti questi nostri signori di talento mediocre, che in vita sono considerati quasi dei geni, non solo scompaiono senza lasciare traccia e improvvisamente dalla memoria delle persone, ma succede anche che durante la loro vita, non appena cresce una nuova generazione che subentra a quella su cui hanno agito, essi vengano dimenticati e ignorati da tutti incredibilmente in fretta. [...] Non di rado si scopre che uno scrittore, al quale per lungo tempo si è attribuita una straordinaria profondità di idee e dal quale si è attesa un'influenza straordinaria e seria sul progresso della società, rivela alla fine l'inconsistenza e la meschinità di quella sua piccola idea, tanto che nessuno si affligge che egli si sia esaurito così in fretta. Ma quei canuti vecchietti non se ne accorgono e si arrabbiano. Il loro amor proprio, specie alla fine della loro carriera, prende talvolta proporzioni davvero stupefacenti. Cominciano a credersi dei padri eterni e Dio solo sa perché. Di Karmazinov si raccontava che tenesse molto alle sue relazioni con i potenti e con l'alta società, più che alla propria anima.¹⁵²

E a Karmazinov, persuaso della sua importanza e della guida luminosa per l'umanità offerta dalle sue opere, l'adulatore dei rivoluzionari, Dostoevskiĭ fatalmente regala il

¹⁵² *Ibidem*, Cap. III, II, p. 72.

momento più tragicomico del romanzo: le risate della folla, il caos di una piazza senza controllo, la dura realtà di un mondo in cui le parole si perdono tra gli altri rumori.

Certo c'è anche Tichon, poiché se Dostoevskij è in grado di liberare ogni forza contraria alla verità, è però sempre pronto a spalancare enormi radure luminose sul campo di battaglia, che magari durano solo pochi istanti, ma ci sono. E a tal proposito, ad una domanda di un lettore che chiedeva allo scrittore perché non avesse mai dato risposte chiare sulla fede e su Dio ma anzi, scrivesse solo di assalti ad essi, Dostoevskij aveva risposto che, in realtà, in ognuna delle sue opere le due istanze fossero state sempre unite in una cosa sola.

Ed è vero, per ogni demone vi è un santo: lo starec Zosima, Alesa, il Principe Myskin, Sonya, Makar Ivanovic, Tichon. Risposte che sono il cuore onesto della assunzione del Nichilismo e del tentativo di vittoria su di esso, che meriterebbero certamente un capitolo a parte. Ma con Stavrogin non abbiamo ancora finito.

Šatov e Stavrogin

Ricorderò di nuovo al lettore che Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin era una di quelle nature che non conoscono la paura. In un duello poteva stare tranquillamente sotto il fuoco dell'avversario a sangue freddo, e prendere la mira e uccidere con una tranquillità che raggiungeva la ferocia. Se qualcuno lo avesse schiaffeggiato egli, secondo me, non lo avrebbe neanche sfidato a duello, ma avrebbe, sicuramente, lì sul posto, ucciso l'offensore; era fatto così e avrebbe ucciso in piena coscienza e con piena padronanza di sé. Mi pare anche che non avesse mai conosciuto quegli accecanti impeti d'ira che impediscono di ragionare. Nonostante l'ira smisurata che si impadroniva talvolta di lui, riusciva tuttavia a conservare sempre il pieno dominio di sé e a capire quindi che per un omicidio non commesso in duello lo avrebbero mandato di sicuro ai lavori forzati; ciò nonostante avrebbe ucciso l'offensore e senza la minima esitazione.¹⁵³

Il cronista commenta un evento scandaloso: lo schiaffo dato in pubblico da Šatov a Stavrogin.

Non vi era nessuno fra coloro che conoscevano Nikolaj Vsevolodovič che avrebbe osato un atto simile, d'altronde parliamo di un'offesa rivolta a un uomo capace di uccidere senza preoccupazioni alcuna per le conseguenze, in grado di farlo lì sul posto,

¹⁵³ *Ibidem*, Cap. IV, VIII, p. 180.

eppure dopo lo schiaffo, l'unica reazione di Stavrogin era stata quella di afferrare le braccia di Šatov per poi abbandonare immediatamente la presa. Un gesto che stupì tutti e deluse Verchovenskiĭ che odiava a morte Šatov.

Certo Stavrogin era colpevole del solito atto indegno, aveva infatti sedotto la moglie di Šatov lasciandola incinta e abbandonata, e aveva inoltre percosso l'integrità morale del suo amico attraverso la vergognosa storia con la povera zoppa, senza contare poi, quelle voci che venivano da Pietroburgo, la massima abiezione: la corruzione di una bambina.

Ma c'era ancora di più. Per Šatov, Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin era la luce, l'unico uomo al mondo, il più degno, il portatore di nuovi valori, la guida per il popolo russo intero, il profeta di una nuova, ma antica parola, il figlio del Cristo ortodosso, e per questo non poteva davvero credere che egli avesse sposato la causa di Verchovenskiĭ, un individuo piccolo e meschino, una nullità velenosa, un *Bes*! E davvero non poteva accettare che Stavrogin avesse violato un'innocente, si fosse dimenticato di se stesso e della sua immensa anima, non erano gli atti in questione, seppure in tutta la loro bassezza morale, ma il fatto che lui, proprio lui li avesse perpetrati.

L'incontro successivo tra Šatov e Nikolaj Vsevolodovič ci regala forse uno tra i più bei momenti di tutta la produzione dostoevskiana. Da una parte vi è infatti un cuore candido, una vittima romantica del Nichilismo (Šatov è infatti uno spirito purissimo e confuso, un'anima in lotta contro un nemico invisibile che sottrae forze e rovescia ideali, contro un forza diabolica che truca la verità, che semina trappole perfette); dall'altra c'è lui, Stavrogin, il *grande peccatore*, un demonio, l'incarnazione viva di quella forza invisibile, davanti a Šatov vi è lui con la sua potenza ammaliante e la sua seduzione irresistibile, lui che gioca con il bene e il male, che veste l'uno con gli abiti dell'altro, che mente quando dice il vero e viceversa. Impossibile non amarlo e allo stesso modo impossibile essere amati da lui.

È Šatov che supplica Stavrogin di ascoltarlo per dieci minuti soltanto:

Dio è la personalità sintetica di tutto un popolo, dalla sua origine alla sua fine. Non è ancora mai accaduto che tutti i popoli o molti di questi avessero un Dio comune, ma sempre ognuno ne ha avuto uno in particolare. È un segno della distruzione della nazionalità quando gli dèi cominciano a diventare comuni. Quando gli dèi diventano comuni, allora muoiono gli dèi e muore la fede in loro, insieme ai popoli stessi. Quanto più forte è un popolo, tanto più particolare è il suo Dio. Non c'è ancora mai stato un popolo senza religione, cioè senza concetto del bene e del male. Ogni popolo ha il suo proprio concetto del bene e del male, e il suo proprio bene e male. Quando molti

popoli cominciano ad avere in comune il concetto del bene e del male, i popoli si estinguono, e allora la stessa distinzione fra il bene e il male comincia a scomparire. Mai la ragione è stata in grado di definire il bene e il male e nemmeno di distinguere il bene e il male, sia pure approssimativamente; al contrario, li ha sempre confusi in modo vergognoso e meschino, e la scienza ha offerto soltanto soluzioni brutali. In questo si è segnalata particolarmente la semiscienza, il più terribile flagello dell'umanità, peggio della peste, della fame e della guerra, ignoto fino al nostro secolo. La semiscienza è un despota come fino ad oggi non ve ne sono mai stati. Un despota che ha i suoi sacerdoti e i suoi schiavi, un despota, dinanzi al quale tutti si sono inchinati con amore e con una superstizione fino ad ora inconcepibile, dinanzi al quale la stessa scienza trema e gli indulge vergognosamente. Sono tutte vostre parole, Stavrogin, ad eccezione delle parole sulla semiscienza; queste sono mie, perché io stesso non sono la semiscienza, e quindi la odio in particolar modo. Delle vostre idee e delle vostre parole non ho cambiato nulla, nemmeno una sillaba.¹⁵⁴

Šatov recita a memoria le parole di Stavrogin, in esse vibra la forza del Nichilismo, tutto infatti ruota intorno al bene e al male, a concetti che Nikolaj dice non appartenere alla ragione, di contro vi è la religione in quanto valore supremo, luogo in cui nascono e si affermano i concetti di bene e male, ovvero i concetti guida dell'operare umano. Il progresso della ragione ha portato alla confusione, le pretese di determinazione del bene e del male al di là della religione hanno dato vita alla dissoluzione del secolo decimonono. Senza dio non v'è bene e male, c'è solo caos. Quindi Stavrogin è un religioso? Chiaramente no, questo non è il pensiero del grande peccatore, è solo quello che ha infuso in Šatov giocando con la sua anima. Infatti Nikolaj prende subito le distanze con la consueta, glaciale disinvoltura:

«Non credo che non abbiate cambiato nulla» osservò cautamente Stavrogin, «voi le avete accolte con ardore e con ardore le avete alterate, senza accorgervene. Per il solo fatto che abbassate Dio a un semplice attributo della nazionalità...»

All'improvviso cominciò a seguire Šatov con intensa e particolare attenzione, e non tanto le sue parole quanto lui stesso.

«Io abbasso Dio a un attributo della nazionalità?» gridò Šatov. «Al contrario, innalzo il popolo a Dio. Ed è forse mai stato in altro modo? Il popolo è il corpo di Dio. Ogni popolo è popolo solo finché ha un suo Dio particolare, ed esclude tutti gli altri dèi del mondo senza alcuna conciliazione, finché crede che con il suo Dio vincerà e scaccerà dal mondo tutti gli altri dèi. Così hanno creduto tutti fin dal principio dei secoli, tutti i grandi popoli almeno, tutti quelli che in qualche modo si sono distinti, tutti quelli che sono stati a capo dell'umanità. Non si può andare contro i fatti. Gli

¹⁵⁴ *Ibidem*, Parte Seconda, Cap. I, VII, p. 222.

ebrei vivevano soltanto per aspettare il vero Dio ed hanno lasciato al mondo il vero Dio. I greci divinizzavano la natura e hanno legato al mondo la propria religione, cioè la filosofia e l'arte. Roma ha divinizzato il popolo nello stato e ha legato ai popoli lo stato. La Francia durante tutta la sua lunga storia non è stata che l'incarnazione e lo sviluppo del Dio romano, e se alla fine ha gettato nell'abisso il suo Dio romano e si è data all'ateismo, che là ora chiamano socialismo, è unicamente per il fatto che l'ateismo è pur sempre più sano del cattolicesimo romano.

Se un grande popolo non crede che la verità sia in lui solo (proprio in lui solo, ed esclusivamente in lui), se non crede di essere l'unico capace e designato a risuscitare e a salvare tutti con la sua verità, smette immediatamente di essere un grande popolo e si trasforma immediatamente in materiale (p 130) etnografico e non è più un grande popolo. Un vero grande popolo non può mai rassegnarsi a una parte di secondo ordine nell'umanità e nemmeno a una parte di prim'ordine, ma vuole unicamente ed esclusivamente la parte di protagonista. Chi perde questa fede non è più un popolo. Ma la verità è una sola e quindi un solo popolo può avere il vero Dio, anche se gli altri popoli hanno i loro dèi particolari e grandi. L'unico popolo "portatore di Dio" è il popolo russo e... e... è mai possibile che voi, Stavrogin, mi consideriate così stupido» gridò a un tratto furiosamente, «da non sapere più distinguere se queste mie parole siano in questo momento le solite vecchie assurdità, macinate in tutti i mulini slavofili di Mosca, o una parola del tutto nuova, l'ultima parola, l'unica parola di rinnovamento e di risurrezione e... e cosa me ne importa del vostro riso in questo momento! Cosa me ne importa che voi non capiate assolutamente, assolutamente neanche una parola, neanche una sillaba! Oh, come disprezzo il vostro riso superbo e il vostro sguardo in questo momento!»

Balzò in piedi e sulle sue labbra comparve perfino la bava.¹⁵⁵

Stavrogin ride del suo interlocutore e del suo ardore, fissa i suoi movimenti e quasi non ascolta le sue parole. Šatov era un ateo prima di incontrare Nikolaj, aveva a cuore solo il destino del suo paese, tuttavia, ora gli sembra che un'autentica Russia sia possibile solo attraverso la custodia di Cristo, che la religione e la patria debbano essere i movimenti di un unico concerto, ma ancora una volta Stavrogin è però pronto a mirare all'uomo dietro le parole, scavare sino alle più celate intenzioni e così, a testare la vera fede di Šatov:

«Al contrario, Šatov, al contrario» disse Stavrogin in un tono insolitamente serio e contenuto, senza alzarsi, «al contrario, con le vostre parole piene di ardore avete resuscitato in me molti ricordi straordinariamente forti. Nelle vostre parole riconosco il mio stato d'animo di due anni fa, e ora non vi dirò più, come prima, che avete esagerato i miei pensieri di allora. Mi sembra anzi che

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 223.

fossero ancora più eccezionali, ancora più imperiosi e vi assicuro per la terza volta che avrei una gran voglia di confermare tutto ciò che avete detto ora, fino all'ultima parola, ma...»

«Ma vi occorre la lepre?»

«Cosa-a-a?»

«È la vostra volgare espressione» rise malignamente Šatov, mettendosi a sedere,

«"per fare la salsa con la lepre occorre la lepre, per credere in Dio, occorre Dio"; si racconta, che abbiate detto questo a Pietroburgo, come Nozdrëv, che voleva acchiappare la lepre per le zampe di dietro.»

«No, quello veramente si vantava di averla già presa. A proposito, permettete comunque che anch'io vi disturbi con una domanda, tanto più che mi sembra ora di averne pienamente diritto. Ditemi: la vostra lepre è stata presa o corre ancora?»

«Non osate interrogarmi con simili parole, interrogatemi con altre, con altre parole!» disse Šatov cominciando a tremare tutto.

«Va bene, con altre» e Nikolaj Vsevolodovič lo guardò severamente, «volevo soltanto sapere: voi stesso credete in Dio o no?»

«Io credo nella Russia, credo nella sua ortodossia... Credo nel corpo di Cristo... Credo che il nuovo avvento sarà in Russia... Credo...» si mise a balbettare Šatov.

«E in Dio? In Dio?»

«Io... io crederò in Dio». ¹⁵⁶

Una risposta “manichea” alla domanda di Stavrogin non può essere data. Nell’epoca dell’avvento nichilista il sì e il no, il bene e il male non hanno un carattere definito, si incrociano scambiandosi i ruoli senza che sia possibile, per colui che è investito dalla tumultuosa ricerca di certezze, capire a chi rivolgersi per avere una risposta. In ogni romanzo di Dostoevskij è espressa con forza questa impossibilità, la sua scrittura è un invito costante che lo scrittore fa al suo lettore: la forza del Nichilismo è tale da far vacillare anche l’animo più onesto, la verità è nascosta da mille menzogne e molte di esse hanno quasi il suo stesso aspetto.

Šatov non crede, non ha la forza né lo spirito per vincere il destino nichilista della sua patria, non ha la potenza necessaria per ridestare il vero e il buono, per diradare la nebbia calata sui valori supremi. Non può quindi credere in Cristo, che è la certezza, il vero e il buono, ma lo farà, perché il Nichilismo verrà vinto, non sarà per mano sua, ma succederà, e allora tutti godranno della vittoria, e lui con gli altri.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 224.

Non un solo muscolo vibrò sul viso di Stavrogin. Šatov lo guardava ardentemente, con atteggiamento di sfida, come se con il suo sguardo avesse voluto incenerirlo.

«Ma non vi ho detto che non credo assolutamente!» esclamò infine, «sappiate che sono un infelice, noioso libro e nient'altro per ora... Ma muoia pure il mio nome! Si tratta di voi, non di me...Io sono un uomo senza talento e posso soltanto dare il mio sangue e null'altro, come ogni uomo senza talento. Muoia dunque anche il mio sangue! Io parlo di voi, vi ho atteso qui per due anni... È per voi che da mezz'ora ballo nudo. Voi, voi solo potreste sollevare questa bandiera!»

Non finì la frase e, disperato, con i gomiti appoggiati al tavolo, si sorresse la testa con le due mani. «Vorrei farvi osservare soltanto una stranezza» lo interruppe a un tratto Stavrogin, «perché mai tutti mi vorrebbero far portare questa bandiera? Anche Pëtr Verchovenskiĭ è convinto che io possa "innalzare la loro bandiera"; sono le sue parole che mi hanno riferito. Si è messo in testa che io possa fare per loro la parte di Sten'ka Razin «per una straordinaria attitudine al delitto»; sono sempre parole sue.»

«Come?» domandò Šatov, «"per una straordinaria attitudine al delitto"?»

«Precisamente.»

«Hm! Ma è vero» domandò malignamente, «è vero che facevate parte a Pietroburgo di una società segreta di gente bestialmente lussuriosa? È vero che il marchese de Sade avrebbe potuto imparare da voi? È vero che adescavate e corrompevate dei bambini? Dite, non osate mentire» si mise a gridare, ormai fuori di sé. «Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin non può mentire davanti a Šatov, che lo ha percosso in viso! Parlate e se questa è la verità, allora vi ucciderò subito, immediatamente, qui sul posto!»

«Queste parole le ho dette, ma non ho offeso i bambini» disse Stavrogin, ma dopo un silenzio troppo lungo. Era impallidito, e i suoi occhi si erano accesi.

«Ma voi lo avete detto!» continuò imperiosamente Šatov, senza levargli di dosso gli occhi scintillanti. «È vero che voi avete assicurato di non saper riconoscere la differenza di bellezza tra un qualunque atto di animalesca lussuria e un qualsiasi atto eroico, fosse anche quello di sacrificare la vita per l'umanità? È vero che ai due poli avete trovato una coincidenza di bellezza, una identità di piacere?»

«Così non è possibile rispondere... non voglio rispondere» mormorò Stavrogin, che avrebbe potuto benissimo alzarsi e andarsene, ma non si alzava e non se ne andava.

«Anch'io non so perché il male è brutto e il bene è bello, ma so perché la sensazione di questa distinzione si cancelli e si perda in signori come gli Stavrogin» insisteva Šatov, tutto tremante, «lo sapete perché vi siete sposato in modo così vergognoso e vile? Proprio perché lì la vergogna e l'assurdità arrivavano alla genialità! Oh, voi non camminate sull'orlo dell'abisso, ma vi buttate risolutamente a testa in giù».¹⁵⁷

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 224-5.

Stavrogin rappresenta l'essenza stessa del Nichilismo: la vacuità dei concetti di bene e male. Non vi è alcuna differenza infatti nel compiere il massimo dei mali o il massimo dei beni, esseri santi o assassini, non c'è un valore supremo, una cosa migliore dell'altra, vi è un unico piano indistinto in cui l'*in sé* non esiste e il relativismo di ogni concetto testimonia la totale arbitrarietà di qualsiasi fine dietro qualunque scelta che si compie, la fede nella verità è soltanto un'abitudine non suffragata da nessuna verità.

«Vi siete sposato per amore del martirio, per amore dei rimorsi di coscienza, per voluttà morale. È stato uno scatto di nervi... La sfida al buon senso era troppo seducente! Stavrogin e la pietosa, mentecatta, miserabile zoppa! Quando mordeste l'orecchio al governatore, avete provato voluttà? L'avete provata? Ozioso, vagabondo signorino, l'avete provata?»

«Siete uno psicologo» disse Stavrogin impallidendo sempre di più, «anche se sui motivi del mio matrimonio vi siete in parte sbagliato... Ma chi ha potuto darvi tutte queste informazioni?» sorrise a stento. «Forse Kirillov? Ma non era presente...»

«Impallidite?»

«Ma che cosa volete da me?» disse Nikolaj Vsevolodovič e alzò finalmente la voce. «Sono rimasto mezz'ora sotto la vostra frusta e almeno potreste salutarmi cortesemente... se davvero non avete nessuno scopo ragionevole per comportarvi con me in questo modo.»

«Nessuno scopo ragionevole?»

«Senza dubbio. Avevate almeno l'obbligo di dichiararmi il vostro scopo. Ho sempre aspettato che lo faceste, ma ho trovato soltanto una rabbia esasperata. Vi prego, apritemi il portone.»

Si alzò dalla sedia. Šatov gli si lanciò dietro furioso.

«Baciate la terra, inondatela di lacrime, chiedete perdono!» gridò, afferrandolo per una spalla.

«Io però non vi ho ucciso... quella mattina... ma ho tirato indietro tutte e due le mani...» disse quasi dolorosamente Stavrogin, con gli occhi a terra.

«Finite il vostro discorso, finite il vostro discorso! Siete venuto ad avvertirmi di un certo pericolo, mi avete lasciato parlare, ma domani volete annunciare pubblicamente il vostro matrimonio!... Non lo vedo forse dal vostro viso che state lottando con un nuovo terribile pensiero?... Stavrogin, perché sono condannato a credere eternamente in voi? Potrei forse parlare così con un altro? Io ho il mio pudore, ma non ho mai avuto paura della mia nudità, perché ho parlato con Stavrogin. Io non ho mai avuto paura di rendere ridicola con il mio contatto una grande idea, perché Stavrogin mi ascoltava... Non bacerò forse le orme dei vostri piedi, quando ve ne sarete andato? Io non posso strapparvi dal mio cuore, Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin!»

«Mi dispiace di non potervi amare Šatov» proferì freddamente Nikolaj Vsevolodovič.

«Lo so che non potete, e so che non mentite. Sentite, posso sistemare tutto: vi procurerò la lepre!» Stavrogin taceva.

«Voi siete ateo, perché siete un signore, l'ultimo dei signori. Voi avete perso la distinzione del bene e del male perché avete smesso di riconoscere il vostro popolo... Avanza una nuova generazione, direttamente dal cuore del popolo e non la riconoscerete né voi, né i Verchovenskiij, padre e figlio,

né io, perché anch'io sono un signore, io, il figlio del vostro cameriere e servo della gleba Paška... Ascoltate, conquistate Dio con il lavoro, tutta la sostanza sta qui, altrimenti scomparirete come volgare muffa; conquistatelo con il lavoro.»

«Dio, con il lavoro? Con quale lavoro?»

«Con quello del contadino. Andate, abbandonate le vostre ricchezze... Ah! ridete, temete che ci sia un trucco?»

Ma Stavrogin non rideva.

«Voi pensate che si possa conquistare Dio con il lavoro e precisamente con quello di contadino?» ripeté, dopo un momento di riflessione, come se realmente avesse trovato qualcosa di nuovo e di serio che valeva la pena di considerare. «A proposito» disse, passando a un tratto a un nuovo pensiero, «me lo avete ricordato or ora: sapete che io non sono affatto ricco, quindi non c'è niente da abbandonare? Io non sono neanche in grado di assicurare l'avvenire di Mar'ja Timofeevna... Ancora una cosa: ero venuto a pregarvi, se vi è possibile, di non abbandonare neanche in futuro Mar'ja Timofeevna, poiché voi solo avete una certa influenza sulla sua povera mente. Io lo dico per qualsiasi evenienza.»

«Va bene, va bene, voi parlate di Mar'ja Timofeevna» disse Šatov e fece un gesto con una mano, mentre teneva la candela nell'altra, «va bene, questo poi va da sé... Sentite, andate da Tichon.»

«Da chi?»

«Da Tichon. Tichon, l'ex vescovo, che ora, dato che è malato, vive qui in città, nei dintorni della città, nel nostro monastero di S. Eutimio e della Vergine.»

«E che significa ciò?»

«Nulla. Molti vanno da lui. Andateci, che cosa vi costa? Su, che cosa vi costa?»

«È la prima volta che lo sento nominare e... non ho mai visto persone di questo genere. Grazie, ci andrò.»

«Per di qua» Šatov faceva luce sulla scala, «andate» e spalancò la porticina verso la strada.

«Da voi non verrò più, Šatov» disse piano Stavrogin.¹⁵⁸

La forza del cuore di Šatov quasi la si può toccare, eppure c'è un sentimento desolante, terribilmente dissipante che soverchia tutto, ed è la superiorità con cui Stavrogin accoglie le parole più belle, come egli renda nebbia un così vivo atto di amore, come porti deserto in una piazza in festa.

È davvero difficile trovare una via d'accesso per Stavrogin, si può usare la psicologia più raffinata del mondo e dopo averlo inchiodato con delle colpe, sentirlo ridere di te e di ogni tua convinzione, la domanda che mi pongo però è: come vince Dostoevskij un uomo così?

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 226-7.

La voluttà del dolore

E l'uomo talvolta ama pazzamente la sofferenza, addirittura con passione, e questo è un fatto.¹⁵⁹

Così scrive Dostoevskij in un altro fondamentale romanzo nichilista, le *Memorie dal sottosuolo*, ed è una frase che non sorprende nessuno dei suoi lettori: molte creature dello scrittore hanno rivelato questo aspetto dell'anima umana, mai espresso così nitidamente prima di lui.

E come non vedere questa devozione alla sofferenza anche in Stavrogin, è lui stesso più volte quasi a suggerircela. Tuttavia, se ci fermiamo anche per un solo istante in questo, egli repentino ci sfugge e, facendolo, torna a ridere di noi.

Proviamo quindi ad arrivare a Stavrogin attraverso le sue parole, attraverso cioè una lettera a Dar'ja (Daša) Pavlovna Šatova, la sorella di Šatov, la persona più vicina al cuore oscuro del grande peccatore:

Ho provato ovunque la mia forza. Voi me lo avevate consigliato “per farmi conoscere me stesso”. Nelle varie prove fatte per me e per mostrarla agli altri, come già prima in tutta la mia vita, essa si è dimostrata illimitata.

Davanti a voi ho sopportato pubblicamente lo schiaffo di vostro fratello; ho confessato il mio matrimonio pubblicamente. Ma a che cosa applicare questa forza, ecco quello che non ho mai visto, e non lo vedo nemmeno ora, nonostante tutti gli incoraggiamenti che mi avete dato in Svizzera, ai quali ho creduto. Sempre, come prima, posso ancora avere il desiderio di fare una buona azione e ne provo piacere; allo stesso tempo desidero il male e provo comunque piacere. Ma sia l'uno che l'altro sentimento, come in passato, sono sempre troppo meschini e non sono mai stati forti. I miei desideri sono troppo deboli; non posso guidare. Si può attraversare un fiume su una trave, ma su una scheggia no. Questo perché non pensiate che parto per Uri con qualche speranza.

Come in passato non accuso nessuno. Ho provato la dissolutezza più sfrenata e in essa ho esaurito le mie forze, ma non amo e non volevo la dissolutezza. Voi mi avete seguito negli ultimi tempi. Sapete che ho guardato anche i nostri negatori con rabbia, invidioso delle loro speranze?

Ma voi avete temuto inutilmente; io non potevo essere loro compagno, dato che non dividevo con loro niente. Ma non potevo neanche per ridere, per rabbia e non perché temessi il ridicolo - il ridicolo non mi può spaventare - ma perché ho ancora le abitudini di un uomo per bene e mi ripugnava. Ma se avessi provato più rabbia e più invidia per essi, forse sarei andato con loro. Giudicate come stavo bene e quanto mi sono dato da fare!

¹⁵⁹ Dostoevskij Fëdor M., *Memorie dal sottosuolo*, Bur, Milano, 2000, p. 28.

Amica cara, creatura dolce e generosa, da me indovinata! Forse voi sognate di darmi tanto amore e di riversare su di me dalla vostra anima meravigliosa tanta bellezza, e sperate così facendo di darmi finalmente uno scopo? No, è meglio che siate più cauta; il mio amore è tanto meschino quanto lo sono io, e voi sareste infelice. Vostro fratello mi ha detto che chi perde i legami con la terra, perde anche i propri dèi, cioè i propri scopi. Tutto si può discutere all'infinito, ma da me è uscita soltanto negazione, senza nessuna magnanimità, senza nessuna forza. Anzi, non è uscita neanche la negazione. Tutto è sempre stato meschino e fiacco. Il generoso Kirillov non ha sopportato l'idea e si è sparato; ma mi accorgo che era generoso perché non era sano di mente. Io non potrò mai perdere la ragione e non potrò mai credere in un'idea a un livello alto come il suo. Non posso nemmeno occuparmi di un'idea a quel livello. Non potrò mai, mai spararmi! ¹⁶⁰

Abbiamo così un'unica traccia che possiamo seguire, ce la suggerisce lui stesso quando parla della sua costante sensazione di forza, smisurata, provata su ogni spazio, sperimentata in ogni campo, dove ogni campo, ed è ancora lui a dircelo, sta per ogni tipo di bene e male. Il problema di Stavrogin riguarda il dove o il come applicare la sua smisurata forza.

Proviamo a questo punto a intenderci sulla parola chiave: forza.

Si può dire in termini generali che la forza sia una capacità, una facoltà che si possiede in grado di modificare la realtà imprimendo un carattere determinato sia sul determinato che sull'indeterminato.

La forza è legata prima di tutto al potere, ciò che Stavrogin per una vita ha sperimentato su stesso e su gli altri è appunto il potere, come dire che qualunque cosa lui volesse fare o disfare, poteva: corrompere un'innocenza pura come quella di una bambina, portare Dio a casa di un ateo, sottrarlo ad un fedele, commettere la più grande della atrocità e riderci sopra, coltivare il fiore più bello e calpestarlo poi con noncuranza, egli poteva.

L'identità di volontà e potenza è una delle qualità più comunemente conferite al Dio cristiano, ma il bene e il male, direbbe Nietzsche con Stavrogin, sono soltanto i suoi pregiudizi; perché prima della morale vi è la potenza, ed essa è immorale in se stessa, e in quanto potenza trascendentale, è a priori rispetto al bene e il male e può essere diretta parimenti verso l'uno o l'altro. Qui si consuma l'aspetto decisivo della potenza: la libertà.

La libertà dal bene e dal male: questo è quello che a Stavrogin porta in dote la sua forza smisurata. Il bene e il male sono prima di tutto direzioni, misure. Ad esempio,

¹⁶⁰ Dostoevskij Fëdor M., *I demoni*, cit., Parte Terza, Cap. VIII, I, pp. 604-5.

usando una metafora “alpinista”, diremo che per quanto un individuo sia in possesso di una salute d’acciaio e di un allenamento che gli consenta la possibilità di camminare per giorni, è inevitabile che prima o poi finisca per sfiancarsi. Non si può raggiungere una vetta senza sapere quanto tempo occorre e che mezzi necessitino per la scalata, senza il riposo e la conoscenza del territorio. Senza misure non vi è pianificazione, non vi è distanza né vicinanza.

Se il bene e il male non esistono se non come pregiudizi, perché questo crede Stavrogin, tutto ciò che guida l’essere umano verso il progresso, la continuità, la felicità, non è che un tipo più o meno utile di pregiudizio. E ancora, la città, la patria, la famiglia, non valgono in se stessi, non sono *beni*, non sono altro che pregiudizi. E l’omicidio, la corruzione, l’inganno, la menzogna? Cosa ne è del loro danno, della loro mostruosità se il male, alla fine, non esiste? Questa smisurata libertà non può che condurre alla perdizione, e non solo meramente in senso morale, ma in modo più ampio, non può che portare inevitabilmente all’assenza di mondo. Perché il mondo non è che un insieme di atti e fenomeni guidati e interpretato da pregiudizi.

Il Nichilismo in Dostoevskij è l’assunzione di questa libertà, è l’insistenza e l’esposizione sino all’ultimo respiro a un mondo svuotato di se stesso, in una realtà in cui è fatalmente impossibile esistere. Per dirla con Ivan Karamazov:

Se non c’è immortalità dell’anima, non c’è nemmeno virtù, quindi tutto è permesso.¹⁶¹

Se prima di tutto la potenza non è *bene*, il mondo è privo di senso, di verità e quindi di legge.

Il Nichilismo non è un’opinione tra le altre più o meno pericolosa per un popolo, per una nazione, per Dostoevskij il Nichilismo è *la* minaccia, perché la libertà che il nichilista detiene, ha un peso enorme sulla realtà, può piegarla e può distruggerla, e nel farlo, distruggersi.

Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin muore suicida, impiccato a una trave come anni prima aveva fatto una bambina che lui stesso aveva corrotto (il capitolo più terribile dei *Demoni*, che per la natura dei contenuti fu soggetto a numerose censure, è proprio quello della confessione di Stavrogin a Tichon, il racconto dei suoi atti terribili). Egli muore

¹⁶¹ Dostoevskij Fëdor M., *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Milano, 2005, p. 92.

perché non può vivere, perché l'estrema conseguenza di una libertà senza Dio, di una libertà da Dio, non può che essere la perdizione.

Quando si è esercitata senza alcuna soddisfazione la propria forza smisurata su ogni cosa possibile, non resta che provarne un'ultima: scagliarsi contro il proprio limite, ciò contro cui una potenza non può essere se stessa. E l'ultimo atto di un potere che ha facoltà di tutto è quello di sottrarre a se stesso la propria essenza, il potere stesso, l'ultimo movimento nichilista non può che essere dunque la morte. O più semplicemente, si potrebbe dire che senza il bene non vi è futuro.

Eppure, Nietzsche forse chiederebbe a Dostoevskij: perché costringi al suicidio Stavrogin? Poiché anche questa profondissima interpretazione del Nichilismo, per Nietzsche, è ancora Nichilismo.

Nulla e Nichilismo in Michelstaedter Leopardi e Dostoevskij

Tenendo fermo il concetto chiave di Nichilismo come svalutazione dei valori supremi, diremo che l'interpretazione della verità come certezza della rappresentazione, tra 1800 e 1900 esaurisce il suo campo di possibilità, rovesciandosi in una destabilizzante impossibilità di certezza che toglie alla verità il suo carattere assoluto; insomma si afferma l'idea che la verità potrebbe non esistere né mai essere esistita se non in quanto credenza, cioè in quanto "tenere per vero".

La metafisica post-illuminista e idealista è determinata, da questo punto di vista, dal fenomeno del Nichilismo. Ogni posizione metafisica – ogni domandare metafisico quindi – si muove all'interno di una prospettiva nichilista.

Aveva in parte ragione Turgheniev, dunque, quando aveva centrato l'attenzione sulla negazione del passato come elemento costitutivo della nuova generazione nichilista, come carattere essenziale, quindi, di un nuovo modo di interpretare la realtà; tuttavia non aveva pensato alle più estreme conseguenze di questo, concentrandosi meramente sull'aspetto della ribellione.

Per Dostoevskij le conseguenze invece sono drammaticamente chiare: senza Dio, senza una morale, l'umanità è condannata al male in tutte le sue forme: avarizia, egoismo, superbia, distruzione e autodistruzione, omicidio e suicidio, in una parola: dissoluzione.

L'arbitrio sconfinato è il limpido frutto del Nichilismo: ogni pensiero, anche il più violento e sacrilego, può trovare una ragione a supportarlo se non ci sono più principi a confinarlo e indirizzarlo verso l'errore. Ragionevole è d'altronde ogni parola di Raskòl'nikov, il protagonista di *Delitto e castigo*, come ad esempio quando, riferendosi a Napoleone, i suoi pensieri corrono immoralmente:

No, quelli là non sono fatti così; un autentico dominatore, al quale tutto è permesso, saccheggia Tolone, fa una carneficina a Parigi, si dimentica un esercito in Egitto, spende mezzo milione di uomini nella campagna di Mosca, se la cava con una battuta a Vil'na; e poi, dopo la morte, gli innalzano idoli e dunque gli è permesso tutto. No, uomini del genere, è chiaro, non sono fatti di carne, ma di bronzo!¹⁶²

E ancora, poco più avanti nel romanzo, troviamo una meditazione sull'omicidio dell'anziana signora, in cui l'assenza di principi assoluti e la deriva relativista che dà vita ad altri principi di carattere nichilista viene espressa icasticamente:

«La vecchietta è una scemenza!» pensò con focosa irruenza. «La vecchia, magari, è stata solo uno sbaglio, il punto non è lei! La vecchia è stata solo un fatto morboso... io volevo superare al più presto... io non ho ucciso una persona, ho ucciso un principio! Il principio l'ho ucciso, ma quanto a superare l'ostacolo, non l'ho superato, son rimasto al di qua... sono stato capace solo di uccidere. Ma poi risulta che non sono stato capace neanche di questo... Il principio? Perché prima quello scemotto di Razumichin ce l'aveva con i socialisti? Gente laboriosa e attiva; si occupano della "felicità generale"... No, la vita mi è data una volta sola, e non ci sarà mai più: non voglio stare ad aspettare la "felicità generale". Voglio vivere io, se no è meglio non vivere proprio. E allora? Io non volevo solo passare accanto a mia madre affamata stringendo il mio rublo in tasca, in attesa della "felicità generale" [...] «Sì, effettivamente sono un pidocchio,» proseguì attaccandosi con gioia maligna all'idea, rovistandovi dentro, giocando e divertendosi con quella. [...] «forse io stesso sono ancora peggiore e più ripugnante della piattola che ho ucciso, e già da prima presentivo che mi sarei detto questo, ma solo dopo aver ucciso!» Davvero, c'è forse qualcosa che si possa paragonare a questo orrore? Che cosa volgare! Che abiezione! Ah, se lo capisco, il "profeta" con la sciabola, a cavallo! Allah lo vuole, e tu ubbidisci, "tremante" creatura! Ha proprio ragione il "profeta" quando piazza da qualche parte in mezzo alla strada una buo-o-ona batteria e tira contro il giusto e il colpevole, senza degnarsi nemmeno di dar spiegazioni. Ubbidisci, tremante creatura, e non aver desideri, perché non è affar tuo!... Ah, non perdonerò quella vecchietta per nulla al mondo, per nulla!»¹⁶³

¹⁶² Dostoevskij Fëdor M., *Delitto e castigo*, La biblioteca di Repubblica, Roma, 2004, p. 341.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 342-3.

Se non c'è più alcuna prospettiva valida sull'universalità del bene, sulla felicità assoluta, ciò che prende forma, in modo sempre più deciso, è la dimensione puramente terrena e la finitudine della vita umana, a quel punto a cosa valgono i sacrifici o le umiliazioni in vista di qualcosa che non c'è, in vista quindi di una ricompensa futura che è pura illusione? A nulla. Ciò che conta è l'affermazione individuale, la soddisfazione quindi della propria felicità, la realizzazione di uno o più principi che non scavalcano l'individuo, ma che anzi santificano le sue scelte. Il nulla per Dostoevskij è l'assenza di bene, è la morte di Dio, dell'immortalità dell'anima.

Per Michelstaedter il Nichilismo è la mancanza di libertà e del possesso della propria identità, è la negazione della vita intesa come piena e ricca esperienza di se stessi, ovvero intesa come Persuasione.

E Carlo dopo un lungo travaglio sembra arrivare a una definizione della Persuasione che ricalca l'antica concezione di presenza perdurante greca, di Essere inteso come *ὁβσία*: il persuaso è colui riesce a «consistere nell'ultimo presente»¹⁶⁴; il Nichilismo è invece il trionfo della volontà di continuazione, la vittoria del Divenire ove niente permane in se stesso, e ogni ente muta costantemente alla ricerca di una forma.

Il nulla per Michelstaedter è l'assenza nell'uomo dell'autodeterminazione nel presente, è il pensiero dell'Essere come possibilità, come atto futuro.

Perché i valori supremi non sono che la negazione della libertà, poiché inducono il singolo a sperare in qualcosa che lo trascenda in un tempo eterno ma futuro, in una realtà più grande di quella in cui vive. Ogni gesto, così, è diretto verso *quell'altra realtà*, verso una vita oltre la propria vita, così, nell'attesa di un altro tempo l'essere umano subisce ogni cosa del suo presente come impedimento, come un orpello di cui sbarazzarsi per giungere a quella libertà promessa che è sempre un passo avanti a lui, risultando, quindi, schiavo del futuro perché incapace di essere libero nell'unico tempo possibile: il suo presente.

Il filosofo non riposa – non vive *quoquo modo* secondo i dettami del rito questa vita, nella speranza d'un'altra eterna in Dio, ma vuole la sua propria vita libera – la vita della conoscenza¹⁶⁵

¹⁶⁴ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 89.

¹⁶⁵ Michelstaedter Carlo, *Sfugge la vita. Tacquini e appunti*, a cura di A. Michelis, Aragno, Torino 2004, p.128.

Leopardi vede un volto del Nichilismo nell'ostinato e ottuso antropocentrismo tipico del suo secolo, nella pretesa dell'uomo di essere il centro di tutto e quindi, nella convinzione umana di essere sempre e comunque la risultante di un grande piano, di uno scopo ultimo e sacro. Questa è la voce della Provvidenza, ciò che lega ogni agire del mortale, ovvero la ripetizione di una sempre viva e accalorata litania: siamo tutti figli della divina Provvidenza, padroni e custodi del creato, per noi ci sarà sempre futuro.

Il nulla nel poeta di Recanati è insito nella natura delle cose. Già nel 1819 d'altronde scrive:

Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo, anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario.¹⁶⁶

E come ben sottolinea Severino:

I pensieri delle pagine 1339-42, scritti nel luglio del 1821, hanno importanza decisiva e fondamentale, perché in essi la distruzione degli eterni e degli immutabili è esplicitamente connessa al nulla, che è il principio di tutte le cose e da cui tutte le cose provengono.¹⁶⁷

Il nulla è l'elemento fondamentale del Divenire, ogni ente segue il medesimo cammino nel tempo, ove la sua esistenza è circondata dal nulla dal quale proviene, verso il quale procede e in cui si spegne, poiché: «il nulla è negli oggetti e non nella ragione».¹⁶⁸

Ogni atto moderno per Leopardi deriverebbe da questa vana negazione della realtà, ovvero dal rifiuto della sua struttura, il nulla, in virtù di un potere che trascenderebbe il carattere "naturale" umano, di una potenza quindi più forte della Natura, la ragione. E dico vana negazione secondo Leopardi, perché vana è un'impresa in cui, qualunque siano gli sforzi operati dagli esseri umani, vi è una costante progressione verso un futuro sempre migliore, e così, il risultato non può che essere lo stesso:

¹⁶⁶ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 72, p. 43.

¹⁶⁷ Severino Emanuele, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano, 1997, p. 71.

¹⁶⁸ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 2943, p. 584.

E l'azione presente non può essere se non effimera e finirà nell'inazione, come per sua natura è sempre finito ogni impulso, ogni cangiamento operato nelle nazioni da principio e sorgente filosofica, cioè da principio di ragione e non di natura inerente e sostanzialmente e primordialmente all'uomo.¹⁶⁹

L'inerità, la noia e infine la resa necessaria di quella prole della natura che si finge autonoma figlia della ragione. Ma vi è anche un altro aspetto del Nichilismo che risiede nel moderno patire il sentimento del dolore; per Leopardi infatti la ragione del dolore va cercata nella consapevolezza del nulla e dell'impossibilità, per la vita umana, di una qualsiasi felicità. È una coscienza, questa del nulla, che impone la ricerca di una cura, di un modo di arginare la sofferenza, e la moderna medicina che pertiene a questa consapevolezza è la cieca accettazione.

L'espressione del dolore antico, p.e. nel Laocoonte, nel gruppo di Niobe, nelle descrizioni di Omero ec. Doveva esser per necessità differente da quella del dolor moderno. Quello era un dolore senza medicina come ne ha il nostro, non sopravvenivano le sventure degli antichi come necessariamente dovute alla nostra natura, ed anche come un nulla in questa misera vita, ma come impedimenti e contrasti a quella felicità che agli antichi non pareva un sogno, come a noi pare.¹⁷⁰

In Giacomo Leopardi ciò che mette fine alle illusioni è propriamente la verità, e la sua è una verità impregnata dal nulla.

Poco importa, dal punto di vista del mio lavoro, se nel corso della vita del poeta, la posizione sulla felicità degli antichi muterà (la possibilità di un'autentica felicità anche per i primi popoli, infatti, è per Leopardi un atto impossibile), poco importa quindi, che le illusioni non siano mai state più forti del nulla. Ciò che invece mi preme sottolineare è l'assenza di potenza che cinge ogni operare umano, per cui non si dà, né si può dare in nessun modo, alcuna forma di felicità nella vita, poiché la prima delle illusioni che l'*arido vero* dissolve è propriamente la potenza, cioè la capacità della ragione e della volontà di imporre alla vita la forma che si desidera.

Tuttavia Leopardi non è ancora l'uomo futuro nietzscheano, ovvero un compiuto nichilista, in lui infatti vi è ancora una scintilla, e non parlo però dell'ignara spensieratezza della gioventù (penso al *Sabato del Villaggio*), cioè nell'incosciente guardare al

¹⁶⁹ *Ibidem*, Pa 522, p. 145.

¹⁷⁰ *Ibidem*, Pa 76-7, pp. 44-5.

futuro come una cornucopia di possibilità (questa è sì, ancora felicità, ma è pur sempre illusione, è destinata dunque a cadere) mi riferisco al bene nascosto nella coscienza del vero, nell'eroica resistenza della *Ginestra*, nel romantico orgoglio, quindi, di una sfida senza alcuna vittoria possibile per il genere umano, in una guerra, però, in cui il mortale non conosce resa.

Questa è felicità, l'unica possibile, la sola in grado di sussistere all'interno del destino del nulla poiché consapevole del nulla:

ancor che tristo. / Ha suoi dilette il vero.¹⁷¹

Il poeta di Recanati non è ancora un compiuto nichilista perché in lui esiste ancora un valore supremo, la felicità, e quindi c'è ancora, se non un modo per perseguirlo, almeno una direzione che segna il cammino.

Leopardi non ha ancora esperito la piena svalutazione nichilista poiché crede ancora nella conoscenza: la verità è ancora esperibile dalla ragione in quanto propriamente verità in sé, di nuovo quindi, in quanto valore supremo.

¹⁷¹ Leopardi Giacomo, *Al Conte Carlo Pepoli*, in *Canti*, cit., vv.151-2, pp. 412-3.

Il contromovimento

A Michelstaedter però la storia del conforto nelle illusioni non piaceva. Il ritrovamento di alcuni commenti a margine delle Prose e dei *Canti* leopardiani (ad opera di Sergio Campailla), durante il trasferimento delle carte michelstaedteriane presso la Biblioteca Civica di Gorizia¹⁷², permette una lettura della delusione del Nostro nei confronti di questi accenti illusori dell'amato Leopardi, il quale, secondo Michelstaedter, tradisce l'essenza della persuasione quando dà ancora valore al sapere. Nella già citata lettera al Mreule del 1909, infatti, Carlo scrive:

Chi è giunto col suo sapere tanto avanti che non gli resta alcuna fede, che è giunto a quello che è il pessimismo in senso proprio, che cosa gli è il suo sapere?¹⁷³

Non è un vero pessimista chi trova un'ancora a cui legare una possibilità di salvezza proprio nella consapevolezza dell'impossibilità di ogni soluzione: perché questa è Rettorica, per Michelstaedter; è la sorba che rimane nella bocca, questa non è onestà, non è libertà, non è Persuasione.

Carlo è nella tempesta nichilista e in essa prova a trovare una via senza compromessi: se tutto è Rettorica, niente è Persuasione. Il Persuaso è colui che lascia morire un mondo consegnato dal principio al Nichilismo, per crearne un altro ove il nulla non può stabilire il suo regno. Se niente passa ogni cosa resta, se tutto passa tutto è già passato.

Entrambe le posizioni, sia quella di Leopardi che quella di Michelstaedter, sono esposte a mio avviso al Nichilismo, la differenza sta nel grado di avvicinamento a quell'avvento del Nichilismo di cui parla Nietzsche. In questo senso Carlo è più vicino alla parte positiva dell'interpretazione nietzscheana del fenomeno di quanto lo sia Leopardi. Così come Dostoevskij, il Goriziano infatti, non cerca una soluzione all'interno del cambiamento di prospettive sulla realtà proprio della crisi dei valori, non cerca alcun tipo di compromesso, propone con fermezza un contromovimento che racchiude in sé

¹⁷² Rimando a un interessante testo che tocca proprio l'annosa questione sulla più o meno reale vicinanza filosofica, dal punto di vista del Nichilismo, di Michelstaedter e Leopardi, a opera di Fabio Vander: *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, Milano, 2013.

In particolar modo il tema viene trattato nel capitolo: *Ontologia e suicidio. Michelstaedter versus Leopardi*, ivi presente.

¹⁷³ Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, cit., p. 417.

una negazione totale della storia e del mondo così come è, perché sono i presupposti che hanno costituito storicamente il mondo che vanno ripensati, l'essenza stessa dell'essere umano deve essere riconsiderata alla luce del suo fallimento, della mancata felicità, libertà e pienezza della propria vita. Una risoluzione è possibile solo a partire dall'eliminazione del problema, attraverso una radicale trasformazione della realtà.

A differenza anche di Dostoevskij, però, Michelstaedter non propone una soluzione comune, un impegno religioso o sociale. Carlo non si rivolge alla storia del proprio popolo, come fanno sia Leopardi che Dostoevskij, il suo è un Nichilismo più radicale, forse più spietato; la sua è una via del tutto solitaria: se tutti i valori non hanno più alcun senso universale, occorre trovare *valori razionali*, individuali, prima di ogni popolo vi è il singolo e solo attraverso una liberazione strettamente personale, che coinvolga di volta in volta ogni anima di questa terra, si potrà giungere nuovamente a parlare di popoli e di ideali collettivi. Solo quando ogni essere umano avrà creato il proprio mondo e sarà finalmente libero potrà esserci di nuovo un popolo, una realtà comune.

Per l'ultimo Leopardi la colpa del proprio secolo risiede in quell'istanza, sciocca e progressista, per cui la società è sempre volta al miglioramento delle proprie condizioni. È, questa, un'illusione bugiarda e dannosa, i moderni hanno un'arma dolorosa che però è l'unica che si possa impugnare, hanno il *vero*. La stessa poesia può tornare a illudere solo a partire dalla consapevolezza che il suo fine è una cara illusione, una passione che è riposo per la fiera lotta contro l'infelicità ontologica dell'essere umano, la cui vita cerca l'identità impossibile con se stessa:

In somma, il vivente tende essenzialmente alla vita. La vita è per lui piacevole, e quindi tutto ciò ch'è vivo, venga pur sotto l'aspetto della morte. La felicità dell'uomo consiste nella vivacità delle sensazioni e della vita, perciocch'egli ama la vita.¹⁷⁴

La fiera lotta è la scelta libera di chi non piega il capo davanti alla sconfitta predestinata, alla noia e alla morte inane, è il coraggio di intraprendere un viaggio senza ritorno in cui il risultato però non conta. Solo la fatica e il viaggiare ha valore, e in essi soltanto si può trovare tutta la dignità del proprio essere, come sembra dire il Colombo delle *Operette Morali* a cui Leopardi dona questa confessione:

¹⁷⁴ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 2018, p. 428.

Colombo. Così è: non posso negare. Ma, lasciando da parte che gli uomini tutto giorno si mettono a pericolo della vita con fondamenti più deboli di gran lunga, e per cose di piccolissimo conto, o anche senza pensarlo; considera un poco. Se al presente tu, ed io, e tutti i nostri compagni, non fossimo in su queste navi, in mezzo di questo mare, in questa solitudine incognita, in istato incerto e rischioso quanto si voglia; in quale altra condizione di vita ci troveremmo essere? In che saremmo occupati? In che modo passeremmo questi giorni? Forse più lietamente? o non saremmo anzi in qualche maggior travaglio o sollecitudine, ovvero pieni di noia? [...] Io non voglio ricordare la gloria è l'utilità che riporteremo, succedendo l'impresa in modo conforme alla speranza. Quando altro frutto non ci venga da questa navigazione, a me pare che ella ci sia profittevolissima in quanto che per un tempo essa ci tiene liberi dalla noia, ci fa cara la vita, ci fa pregevoli molte cose che altrimenti non avremmo in considerazione.¹⁷⁵

Nel deserto è inutile ogni pretesa di coltivazione. Ogni magnifica e progressiva sorte che il secolo decimonono sostiene di incarnare per Leopardi non è che la manifestazione di un'ostinata presunzione, di una fede che mente e non accetta il proprio destino, e che così facendo, condanna ognuno dei suoi proseliti a non aver cura della propria essenza, e quindi a non aver riguardo della bellezza di una scelta libera, e pienamente consapevole di tutte le sue conseguenze.

Per Dostoevskij ciò che manca nel mondo sono verità e amore, ovvero la fede nel Cristo ortodosso, che, sostituita da un altro credo nell'epoca nichilista, non può che vacillare e sgretolarsi, nascondendo però sempre di più quella vera fede che è libertà, amore e bellezza. E solo la bellezza, dice il suo principe Myskin, può salvare il mondo.

È giustappunto nell'*Idiota* che Dostoevskij parla apertamente della storia del Nichilismo, ovvero della storia della sua diffusione operata dalla chiesa romana:

«In che modo la fede cattolica non sarebbe cristiana?» domandò Ivan Petrovic, agitandosi sulla sedia. «Che fede sarebbe?»

«Anzitutto, non è una fede cristiana!» rispose il principe estremamente agitato e in tono più brusco di quanto fosse permesso. «Questo è in primo luogo; in secondo luogo, il cattolicesimo romano è peggiore dello stesso ateismo, a parere mio. Sì, io sono proprio di questo parere! L'ateismo predica il nulla, mentre il cattolicesimo si spinge al di là e predica un Cristo travisato, un Cristo calunniato dallo stesso cattolicesimo, e oltraggiato, un Cristo contrario alla verità! Il cattolicesimo predica l'Anticristo, ve lo giuro, ve lo assicuro! È una mia propria opinione, la mia opinione personale, per cui Dio sa quanto ho sofferto... Il cattolicesimo romano crede che, senza una potenza imperiale, la

¹⁷⁵ Leopardi Giacomo, *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, in *Operette Morali*, cit., p. 214.

fede cristiana non possa sussistere nel mondo, e grida al tempo stesso: Non possumus! Secondo me, il cattolicesimo romano non è nemmeno una religione, ma è la continuazione dell'impero romano, e tutto in esso è sottoposto a questa idea, cominciando dalla fede. Il papa vi ha conquistato il trono terrestre ed ha alzato la spada. Da quei tempi, ogni cosa prosegue in tal modo, solo che alle spade hanno aggiunto la menzogna, la furberia, l'inganno, il fanatismo, la superstizione, la scelleratezza, trastullandosi coi più sacri, più sinceri, più ardenti sentimenti, i migliori sentimenti del popolo. Ogni cosa è stata venduta da Roma per denaro, per il vile potere temporale. Non sono queste le dottrine dell'Anticristo?! Come avrebbe potuto non derivare da esso l'ateismo? L'ateismo è uscito da loro, dalla Chiesa Cattolica Romana! I primi ateisti sono stati loro; come avrebbero potuto credere in se stessi? L'ateismo prese radice per il disgusto ch'essi ispirarono; è prodotto dalle loro menzogne e dalla loro impotenza spirituale. L'ateismo. Da noi s'incontra soltanto nelle classi privilegiate, come pochi giorni fa ebbe a dire meravigliosamente Evgenij Pavlovic, nelle classi che hanno perso la loro radice: là invece, in Europa, l'ateismo comincia a penetrare nelle terribili masse del popolo, una volta non credevano per ignoranza, ora non l'hanno più fede per l'odio che hanno suscitato in loro la Chiesa e il cristianesimo!»

Il principe si fermò per riprendere fiato. Aveva parlato con molta precipitazione. Era pallido e soffocava. Tutti si scambiavano occhiate. Finalmente il vegliardo rise francamente. Il principe N. tirò fuori l'occhiale e sbirciò l'oratore. Il poeta tedesco uscì dal suo cantuccio e si avvicinò alla tavola, sorridendo in modo sinistro.

«Esagerate molto,» ribatté infine Ivan Petrovic strascicando le parole con aria annoiata, e persino un po' confusa. «Anche nella loro Chiesa ci sono sacerdoti degni della massima stima e virtuosi.» «Non ho mai parlato dei singoli rappresentanti della Chiesa. Intendo parlare del cattolicesimo romano, nella sua essenza, intendo Roma stessa. Non è possibile che la Chiesa possa scomparire del tutto! Non ho mai detto una cosa simile.»

«Ne convengo, ma sono tutte cose note da tempo e persino inutili... sono questioni che appartengono alla teologia...»

«Ah, no! no! non appartengono esclusivamente alla teologia, ve lo assicuro io. Questo ci tocca molto più da vicino di quanto non crediate. In ciò consiste appunto il nostro sbaglio: noi non possiamo comprendere che non sono cose esclusivamente teologiche! Anche il socialismo è prodotto dal cattolicesimo e dall'essenza del cattolicesimo! Anche esso come il fratello, l'ateismo, deriva dalla disperazione come antitesi del cattolicesimo, nel senso morale, per sostituire lo scomparso potere morale della religione, per saziare la sete spirituale dell'umanità rinascita e per salvarla, non più con Cristo, ma con la violenza. È anch'essa una libertà raggiunta con la violenza, è anch'esso un'unione ottenuta per mezzo della spada e del sangue! "Tu non osi credere in Dio, non osi possedere, non osi avere la tua propria personalità; fraternité ou la mort, due milioni di teste decapitate!" È detto: "Li riconoscerete dai loro atti". E non dovete pensare che tutto ciò sia anodino e poco minaccioso per noi: oh, noi dobbiamo opporvi resistenza e senza indugiare, al più presto! Bisogna, per resistere all'Occidente, che il nostro Cristo risplenda, il Cristo che noi abbiamo conservato e ch'essi non conoscono! Non dobbiamo servilmente lasciarci pigliare all'amo dai gesuiti, dobbiamo invece comparire dinanzi a loro, portando loro la nostra civiltà russa, e non dicano i

nostri che la loro predicazione è elegante, come, non ricordo più chi, ebbe a dire un momento fa».¹⁷⁶

Il cattolicesimo è l'istituzione che diffonde il nulla: l'ateismo, il socialismo sono soltanto conseguenze, parti di un tutto che sottrae la verità, che rende l'umanità schiava di falsi valori che non possono che svalutarsi nel tempo, solidificando così l'elemento da cui erano legati, il nulla. Se nel XIX secolo il mondo occidentale non ha più direzioni, la colpa va cercata nel luogo in cui si dovevano redigere le coordinate, nel tempio in cui valori guida avrebbero dovuto segnare il cammino di tutti, nel punto più alto quindi, laddove è custodita la verità.

Per Dostoevskij la storia dell'Occidente, da Cristo in poi, è Nichilismo. Così la modernità appare come il frutto di una lenta degenerazione della verità, l'epoca dell'avvento del Nichilismo è il tempo in cui la più antica delle menzogne ha perso il proprio potere, nessuno le crede più, e questo sarebbe un bene, se non fosse appunto che nessuno sa più in cosa credere. Sì, per lo scrittore russo è questa la grande colpa del Cattolicesimo: aver nascosto la verità dietro una menzogna, che inevitabilmente, ha portato nel nulla della sua caduta anche la verità stessa che avrebbe dovuto custodire.

Storia di un inganno

Dostoevskij e Michelstaedter pensano il Nichilismo come un destino che si protrae da secoli. Per entrambi il nulla nella vita umana, esso è la conseguenza di scelte fatte per paura, per dolore, per vanità; in Leopardi il nulla è invece ontologico e il Nichilismo è una forma di rifiuto del nulla propria del XIX secolo, figlia di un inganno a cui non si può più credere dopo la scoperta del vero.

Dostoevskij accusa la chiesa romana di rappresentare l'autentico tradimento dell'ideale del Cristo. Questa visione che per certi versi lo accomuna a Nietzsche, che nelle primissime pagine dell'*Anticristo* scrive:

Che cosa è buono? – Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza e la potenza stessa dell'uomo. Che cosa è cattivo? – Tutto ciò che ha origine dalla debolezza.

Che cosa è felicità? – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata.

¹⁷⁶ Dostoevskij Fëdor M., *L'idiota*, Garzanti, Milano, 1978, pp. 686-89.

Non appagamento, ma maggiore potenza; *non* pace sovra ogni cosa, ma guerra; *non* virtù, ma *gagliardia* (*virtù* nello stile del Rinascimento, virtù libera dall'ipocrisia morale).

I deboli e i malriusciti dovranno perire: questo è il principio del *nostro* amore per gli uomini. E a tal scopo si deve anche essere loro d'aiuto.

Che cosa è più dannoso di qualsiasi vizio? – Agire pietosamente verso tutti i malriusciti e i deboli – il cristianesimo.¹⁷⁷

Entrambi vedono quindi una mistificazione massiccia operata dalla chiesa nei confronti della vita e dell'insegnamento di Cristo. Certo, Dostoevskij si scaglia propriamente contro il cattolicesimo, come abbiamo visto nel capitolo precedente citando il monologo di Myskin, mentre Nietzsche lo fa contro il cristianesimo nella sua totalità; ma c'è un punto che li accomuna, e riguarda esattamente il Nichilismo. Poche pagine dopo il passo citato, sempre nell'*Anticristo*, Nietzsche affonda il colpo:

La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, teso ad un'accumulazione di forze, alla *potenza*: dove manca la volontà di potenza, c'è decadimento. La mia affermazione è che a tutti i valori supremi questa volontà *manca* – che valori di decadenza, valori *nichilistici* signoreggiano sotto i nomi più sacri.¹⁷⁸

L'affermazione e la successiva diffusione dei valori supremi è ciò che porta inevitabilmente all'avvento del Nichilismo, ovvero alla svalutazione di essi. Anche Michelstaedter vede nella chiesa l'antitesi di Cristo, quando, citando la parola persuasa, dice appunto:

Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole.

Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; [...] lo disse Cristo, e ci fabbricarono su la Chiesa.¹⁷⁹

La chiesa è per il Goriziano un impianto *rettorico*, quindi nichilista; Cristo è invece il persuaso o come direbbe Nietzsche:

¹⁷⁷ Nietzsche Friedrich, *L'Anticristo*, Adelphi, Milano, 2010, Pa II, p. 4.

¹⁷⁸ *Ibidem*, VI, p. 7.

¹⁷⁹ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 35.

Si potrebbe, usando quest'espressione con una certa tolleranza, chiamare Gesù un «libero spirito» - egli non sa che farsene di tutto quanto è immutabile: la parola *uccide*, tutto ciò che è immutabile uccide.¹⁸⁰

Uno spirito libero: a Carlo sarebbe piaciuta questa definizione e anche quella inerente al fatto che la parola uccide. Ciò che però non avrebbe accettato è quel «tutto ciò che è immutabile uccide».

Nietzsche sta alludendo proprio all'illusione dell'Essere in seno al Divenire, negando in sostanza l'essenza della Persuasione michelstaedteriana, che invece rappresenta il rifiuto di ogni dialettica e di ogni movimento, l'affermazione dell'Essere sul Divenire in quanto libertà.

Per Carlo Michelstaedter il nulla si diffonde nella vita a partire proprio dalla fiducia nel Divenire. Tornerò su questo più avanti.

Se Dostoevskij riannoda il Nichilismo al cattolicesimo e Nietzsche vede nel cristianesimo un momento decisivo nella costituzione della morale e quindi del Nichilismo, Michelstaedter scava sino agli albori della civiltà occidentale cercando l'origine della Rettorica, e dunque dell'educazione nichilista, arrivando a Platone e Aristotele.

Il capitolo seguente a quello sulla Persuasione nella sua tesi di laurea, tratta essenzialmente di questo.

Un esempio storico

La seconda parte della PR dopo poche pagine si accende toccando il momento decisivo della costituzione della Rettorica. Mi riferisco al capitolo dedicato a Socrate, Platone e Aristotele. La presentazione dell'esempio storico che Michelstaedter sceglie come indicazione fondamentale per la nascita della Rettorica è affidata a un racconto che culmina, dopo un breve preambolo, nel mito dell'aerostato.

Per Michelstaedter il carattere finzionale delle pagine che compongono questo capitolo simboleggia essenzialmente una scelta comunicativa: il racconto è uno strumento di accesso ai contenuti sin qui trattati che lascia al lettore una comprensione di essi più immediata, congiunta alla sensazione, quasi istintiva, dell'inganno *rettorico*. La

¹⁸⁰ Nietzsche Friedrich, *L'Anticristo*, cit., Pa XXXII, p. 42.

sintesi allegorica dei concetti di Persuasione e Rettorica viene espressa da Carlo attraverso uno stile che ricalca quello dell'incipit della PR, e torna così la metafora del *peso*:

Nel suo amore per la libertà, Socrate si sdegnava d'esser soggetto alla legge della gravità. E pensava che il bene stesse nell'indipendenza dalla gravità. Poiché è questa

– pensava – che ci impedisce dal sollevarci fino al sole. –

Essere indipendenti dalla gravità vuol dire non aver peso: e Socrate non si concedette riposo finché non ebbe eliminato da sé ogni peso. – Ma consunta insieme la speranza della libertà e la schiavitù

– lo spirito indipendente e la gravità – la necessità della terra e la volontà del sole – né volò al sole

– né restò sulla terra; – né fu indipendente né schiavo; né felice né misero; – ma di lui con le mie parole non ho più che dire.¹⁸¹

Nella PR Michelstaedter non parlerà più di Socrate, che è per lui un esempio che si spiega da solo e per il quale non servono altre parole. Tuttavia alle *Appendici* è consegnata una chiarificazione sulla persuasione del grande filosofo ateniese che mi sembra utile citare ora, in vista del mito allegorico plato-aristotelico che segue il paragrafo sopracitato:

Rsp., 354 b, c. «Non più cercheremo *la giustizia se sia un bene*, ma che cosa sia la giustizia» [...]

Quando Socrate chiedeva *ti estin* chiedeva il valore per sé stesso *persuasivo*, libero, buono, utile, piacevole ecc. Egli liberava il concetto dai contenuti finiti dagli uomini e valevoli solo in riguardo all'una o all'altra vita inadeguata, e chiedeva il valore adeguato alla vita assoluta da ogni elemento irrazionale: *il valore razionale*. E quando questo non arrivava, il concetto era nullo e per sé stesso non meritava più d'esser detto che di non esser detto. Il «cosa?» per Socrate non era che «quale bene?», «quale valore?» – poiché una cosa che non fosse un *bene*, un *valore*, non era una cosa per Socrate, ma un nome vuoto di senso.¹⁸²

Il Socrate di Michelstaedter è un solitario, un animo in possesso di una via con un'unica direzione che non conosce soste né condivisioni, e il suo *ti estin* è un atto sovversivo: attraverso la domanda sull'essenza di ogni ente, il filosofo ateniese spoglia ogni concetto dagli elementi irrazionali, ovvero dalle paure, dalle illusioni, dalle vanità, in sostanza dall'impianto *rettorico* che si impone in ogni concetto. Così il bene, attraverso l'apprensione della sua essenza, si rivela in ogni cosa; ogni ente è un *bene*, un *valore*.

¹⁸¹ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 109.

¹⁸² Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica * Appendici critiche*, cit., *Appendice II*, p. 144.

La giustizia, come ogni altro concetto, ha valore ed è un valore, ma solo nel momento in cui nasce dalla e nella Persuasione. Il Persuaso è dunque colui che domanda del *valore razionale* di ogni concetto, poiché attraverso quel domandare se ne impossessa; così il giusto è colui che ha la giustizia, ed essa, nel pensiero del Persuaso, non può che essere un *bene*; il resto è Rettorica, è un mondo popolato di nomi vuoti di senso.

Vincendo la gravità, il Socrate del Goriziano scopre una libertà scevra anche da quel “volere il sole” che la legge del *peso* impediva di soddisfare. Il Persuaso, infatti, non ha più bisogno di salire dopo aver cessato l’eterna discesa: ha vinto la volontà e, così, nessuna categoria nata da essa può includerlo e, dunque, non esiste un nome *rettorico* che ha la facoltà di definire lo stato del Persuaso.

Socrate è figura della possibilità di uscire dalla fede, dall’opinione e dalla credenza che fanno passare per essere quello che resta ogni volta solo poter essere, per domandare finalmente l’essere presente.¹⁸³

Torniamo ora alla PR, dove, dopo il breve accenno a Socrate, comincia la storia della Rettorica attraverso Platone e si introduce il mito dell’aerostato:

Platone vide questa meravigliosa fine del maestro e si turbò. E poiché egli aveva lo stesso grande amore, pur non essendo d’una sì disperata devozione, si concentrò a meditare. Conveniva trovare un μηχανήα (una macchina)¹⁸⁴ per sollevarsi fino al sole, ma – ingannando la gravità – *senza perdere il peso, il corpo, la vita*; lungo tempo meditò e inventò il macrocosmo. La parte principale della strana macchina era un grande globo rigido, d’acciaio, che con le sue cure più affettuose per l’alto Platone aveva riempito d’Assoluto – gli aveva levato l’aria, diciamo noi ora. – Con questo mirabile sistema egli si sarebbe sollevato senza perdere del proprio peso – senza diminuir la propria vita.

La partenza fu lieta d’ardite speranze; e l’aerostato si sollevò rapidamente dai bassi strati dell’atmosfera. «Vedete come noi saliamo *per la sola volontà dell’assoluto*» esclamava Platone ai suoi discepoli ch’erano con lui, e accennava al globo scintillante che li trascinava nella sua rapida salita. «È per *sua virtù* che noi andiamo verso il sole dove la gravità non domina più, e dai legami di questa, via via ci liberiamo». (– Veramente noi diciamo ora che la causa della salita dell’aerostato non è «il suo voler salire bensì la caduta dell’aria più pesante di lui. –) Ma Platone esultava per

¹⁸³ Michelstaedter Carlo, *L’anima ignuda nell’isola dei beati. Scritti su Platone*, Diabasis, Parma, 2005, p. 163.

¹⁸⁴ La traduzione è mia.

l'ebbrezza dell'esaltarsi e accennando al globo pieno d'assoluto esclamava: «mirate l'anima nostra!»¹⁸⁵

La Rettorica comincia proprio con un inganno. Socrate aveva vinto la legge di gravità, aveva sconfitto il *peso*, rinunciando però a quella vita da *peso* fatta di mancanze e bisogni; il Platone di Michelstaedter, turbato dall'impresa del maestro, non ha però la stessa devozione benché condivida lo stesso nobile fine, così in lui nasce un altro bisogno: trovare una via in cui la vita continui, il *peso* non cessi di essere tale ma riesca comunque ad ingannare la legge che lo trattiene al suolo lontano dal sole.

Non potendo trovare in sé la libertà, non essendo quindi disposto al sacrificio richiesto, Platone deve affidarsi a qualcosa che è fuori da sé, a una *macchina*, cioè a un'invenzione. La macchina ha bisogno di vincere il peso attraverso qualcosa che non ce l'ha, e la vera invenzione, diremo sospendendo il carattere allegorico del racconto, è questo assoluto che trascende il corpo. È l'anima.

In queste prime righe del racconto, Michelstaedter introduce l'assoluto astratto che sarà la linfa della vita *rettorica*, mostrando poi un altro atto decisivo per il futuro *rettorico* dell'Occidente, ovvero la costituzione del dualismo tra corpo e anima, tra materia e spirito.

E i discepoli che non capivano ma sentivano le vertigini e la nausea della salita, guardavano sbigottiti il maestro, e il globo, e la terra che fuggiva sempre di sotto. –

Quando giunsero ai limiti dell'atmosfera però l'areostato diminuì la sua velocità, ondeggiò e si fermò del tutto, equilibrato nel mare d'aria. Fuori dell'atmosfera non si va – bisognerà accontentarsi di galleggiare. E le speranze? e il sole? e l'indipendenza? I discepoli guardarono il maestro con muta richiesta. –

Allora Platone guardò al basso ed ecco [...] egli si compiacque e disse ai suoi discepoli ch'erano con lui: «Ecco che *noi siamo in alto*; vedete giù le cose del basso mondo, esse sono in basso perché sono pesanti, perché hanno il *peso*, noi invece» e accennò al globo che galleggiava immobile sulle loro teste «noi invece *abbiamo 'la leggerezza'*, noi siamo qui soltanto perché abbiamo *'la leggerezza'*». I suoi discepoli anch'essi si curvarono sul parapetto, ma lo sgomento del vuoto li vinse così che ritirati vicini a venir meno, non ardirono più di sollevarsi dal fondo della navicella. «Noi» seguì a dire il maestro «*in quanto siamo qui partecipiamo anche noi della leggerezza ed ognuno di noi ha 'la leggerezza'*, abbiamo corpo e peso ma *secondo 'la leggerezza'*». «Maestro» disse uno dei discepoli riavutosi un po' dal peso dello sgomento e dello stupore, – «maestro, com'è fatta la leggerezza?».

¹⁸⁵ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 109-10.

«La 'leggerezza'» prese a dire Platone contemplando il mirabile spettacolo delle cose, che al suo sguardo più forte erano chiare come se fossero state vicine «la 'leggerezza' contiene tutte le cose; non come sono col loro peso nel mondo basso, ma senza peso; e come il peso appartiene al corpo, alla leggerezza appartiene 'l'incorporeo'; e se al corpo appartiene l'estensione, la forma, il colore, tutto ciò in cui gli uomini in terra sono implicati, alla leggerezza appartiene l'instenso, l'informe, l'incolore, lo spirituale.

Colla sola contemplazione della leggerezza, noi che abbiamo la leggerezza, vediamo e possediamo tutte le cose non come appaiono in terra ma come sono nel regno del sole.¹⁸⁶

In queste pagine il Goriziano, tenendo sempre attiva la metafora del *peso*, sceglie il termine leggerezza al fine di esprimere icasticamente la negazione di quel dualismo (materia-spirito) che è il cemento usato dall'inganno *rettorico* per l'edificazione dell'illusione di persuasione del *peso*.

La leggerezza è ciò che nel *peso* sempre lo trascende, è una natura non soggetta alle leggi della materia, è l'assoluto. Attraverso l'assoluto, di cui l'anima partecipa, il *peso* vince la legge di gravità e raggiunge il sole, ovvero il mondo delle idee, quel luogo in cui tutte le cose riposano in quanto assolute e prive di corruzione, vere, cioè libere da quegli attributi che ogni corpo ha, senza peso anch'esse.

Il Platone di Michelstaedter ricorda il Perseo delle *Lezioni Americane* di Calvino:

Per tagliare la testa di Medusa senza lasciarsi pietrificare, Perseo si sostiene su ciò che vi è di più leggero, i venti e le nuvole; e spinge il suo sguardo su ciò che può rivelarglisi solo in una visione indiretta, in un'immagine catturata da uno specchio. Subito sento la tentazione di trovare in questo mito un'allegoria del rapporto del poeta col mondo, una lezione del metodo da seguire scrivendo.¹⁸⁷

Ma Platone non è un poeta, è colui che per primo dà vita a un sistema che diverrà pienamente Rettorica nel momento in cui fonda e lega l'assoluto, l'anima e l'Iperuranio. Platone «non è Prometeo è Proteo!», diremo con Ungaretti; egli non porta la verità, il fuoco tra i mortali, ma ne cambia piuttosto la forma, la reinventa. È un atto questo che, omogeneo e ben compiuto nei suoi movimenti, spezza in due l'essere umano e il mondo, dando

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 111-2.

¹⁸⁷ Calvino Italo, *Lezioni Americane*, Garzanti, Milano, 1988, p. 7.

vita a un nuovo rapporto fra l'uomo e le cose¹⁸⁸. Ponendo nella contemplazione delle idee il principio di appropriazione dell'ente in quanto ente, dell'essere dell'ente – poiché l'*idea* è il vero ente, non la cosa che partecipa di essa – stabilendo quindi che la contemplazione è conoscenza, Platone sottrae la realtà attuale all'individuo: nella prossimità in cui ogni ente è legato a un altro, nella vicinanza fra le cose e gli uomini, il grande filosofo ateniese instaura una distanza. E solo nella distanza è possibile l'amore, poiché ogni cosa presente e vicina non è che un'ombra di ciò che è perfetto e lontano, Platone quindi:

Distacca il bene da chi vuole il bene, e allora da un postulato impossibile come l'amore del bene (o la filosofia) nasce una virtù di chi ama il bene e una felicità del buono: v'è posto allora per una felicità d'anime ignude e una virtù d'anime che vogliono spogliarsi.¹⁸⁹

In questa creazione di un mondo dietro il mondo, di un luogo ove ogni bene riposa in modo assoluto e a cui tutte le cose della terra ineriscono in quanto in se stesse prive di un autentico essere, si consuma l'enorme differenza fra allievo e maestro, fra Socrate e Platone. L'insegnamento di Socrate è da Michelstaedter riassunto in un:

Non fate ciò di cui non avete in voi la ragione; non vi fingete una sufficienza [...] della vostra qualunque fatica per la paura della morte: impossessarsi del bene della *propria anima, essere uguali a sé stessi* (essere persuasi) è necessario, vivere non è necessario!¹⁹⁰

Mentre Platone:

Con la distinzione fra *ti estin* e *ei eudaimon estin* [se è felice] ammette cose che determinino sufficientemente un concetto e dicano tutto ciò che esso è, delle quali poi si debba pur ancora cercare se siano un bene o non siano. Ammette dunque di poter sapere senza esser egli stesso in quel punto persuaso: finito, libero, felice, assoluto. Egli fa rinuncia al postulato della vita, non cerca più nel qualunque concetto offerto dagli uomini la propria vita, così che dar un contenuto a quello s'identifichi col dar un contenuto alla propria vita, trovar felicità, esser in un punto persuaso egli e le cose. – Ora Platone rinuncia alla propria vita e fingendosiela nel suo qualunque concetto sufficiente,

¹⁸⁸Nell'*Appendice II*, Michelstaedter enfatizza questo nuovo rapporto creatosi fra individuo, idea e possesso, attraverso una nuova funzione del linguaggio, che apre: «la porta all'infinita rettorica filosofica. – Ormai tutto è degno d'esser detto; ogni rapporto riconosciuto è un'idea, poiché a ogni cosa inerisce il bene, – e ogni idea ha cittadinanza nel mondo dell'assoluto. La via delle astrazioni non ha limite, non ha criterio».

¹⁸⁹ Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, cit., pp. 417-420.

¹⁹⁰ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica * Appendici critiche*, cit., *Appendice II*, p. 152.

si pone in una posizione conoscitiva e a proposito della sua realtà illusoria, con la sua illusoria persona si riafferma come persona sufficiente alla vita assoluta che possiede la persuasione, come persona che sa o ha la via per sapere.

Ma il sapere [lungi dalla vita] non è che l'indifferente, illimitato sistema dei nomi. Questo sistema, che non dà le cose, ma parla a proposito delle cose, egli sostituisce come scopo alla persuasione nella vita, quando si propone di cercar cosa sia la giustizia come altra cosa che cercar se sia un bene.¹⁹¹

Un rivoluzione mancata

Nello studio della PR le pagine delle *Appendici* sono fondamentali per mantenere il focus sul carattere linguistico della Rettorica. Da questa si evince come il rapporto, vuoto di senso, fra le cose e i nomi non sia una conseguenza della vita non persuasa, ma il modo stesso in cui essa si tramanda e fa la storia.

Tutti i contenuti teoretici che Michelstaedter ha mostrato nella PR sino al mito dell'Aerostato riguardo la Rettorica, si muovono nel campo del linguaggio. Il parlare, anche in senso generale, è per Carlo essenzialmente Rettorica e l'intero impianto linguistico occidentale è per lui frutto di un dualismo che genera incessantemente una distanza fra l'individuo e le cose che nomina, e questa distanza si esprime sempre e solo *rettoricamente*.

Per superare la Rettorica occorre quindi una nuova considerazione della parola, perché l'insidia è costante in ogni atto del parlante; per dare valore a ciò che si dice bisogna togliere valore ai nomi, ovvero dare avvio a ciò che Michelstaedter chiama il «far con le parole guerra alle parole»¹⁹².

La Persuasione, in fondo, sarebbe dovuta essere una rivoluzione del linguaggio: solo attraverso questa guerra alla parola si ricompatta l'anima, che non è più, dualisticamente, la controparte leggera del *peso*, ma *una con se stessa*. In queste condizioni, l'anima:

risveglia nell'uomo la richiesta del bene attuale e lo affranca dal pericolo di dar valore a nomi così da esser per questi tratto a adattarsi all'irrazionalità di una qualsiasi vita sufficiente; lo libera dalla vana attesa d'un futuro che porti ciò di cui nel presente non abbia in sé la potenza, lo libera dalla

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 144-5.

¹⁹² *Ibidem*, p. 134.

soggezione dell'ambiente in ciò che gli nega il possesso di quanto delle cose e dagli uomini gli possa esser dato diverso da lui, additandogli come unico possesso da conseguire la propria *anima*. L'uomo deve essere *sé stesso*, deve avere tutto in sé, deve essere autarches. – Questa educazione (ed è l'unica) dà all'uomo le gambe per camminare, e gli occhi per vedere: *non gli dà vie fatte, non gli fa veder date cose*. – Questa fa l'uomo sicuro e indipendente da qualunque offrirsi di cose e non può temere che l'una o l'altra vita sufficiente lo vince.¹⁹³

Questa educazione rompe con la storia e per questo motivo Michelstaedter insiste come sempre sull'esigenza, per il Persuasor, della solitudine, mostrando la continua minaccia sociale e linguistica a cui egli è sottoposto in qualsiasi atto comunicativo: in ogni parola, infatti, vi è la Rettorica, e in ogni lingua la mancanza è intrisa di valori nati dal bisogno di appagamento e dalla paura della morte; ogni parola *rettorica* è pertanto la testimonianza di un'illusione di autosufficienza.

Se il Platone del mito dell'aerostato nella PR è colui che dà il via alla Rettorica, Aristotele è però è colui che compiutamente realizza l'opera:

I discepoli ascoltavano in silenzio, [...] e nessuno voleva confessare di non vedere niente; ma di tratto in tratto incitavano il maestro a dir di più. Ed egli allora parlò delle maraviglie occulte agli altri e che il suo sguardo acuto discerneva, apparendogli le cose sulla superficie della terra per la profondità vertiginosa in vari e nuovi e mirabili modi aggruppate. Queste nuove creature egli chiamava idee e diceva di loro ch'esse erano tutte chiuse nella «leggerezza», – e che ognuno poteva vederle. – I discepoli che nulla vedevano s'abbandonavano alla suggestione delle sue visioni. [...] Ma passavano i giorni, i mesi, gli anni – la vita non mutava – e speranza non c'era di mutamento. Gli abitanti della leggerezza e Platone stesso invecchiavano: infatti il regno del sole era lontano e lo splendore riflesso della macchina piena d'assoluto – come non dava né la gioia né la pace né la libertà così non dava l'eterna giovinezza.

I discepoli nella mancanza d'ogni via di salvezza, d'ogni attività cui fossero stati sufficienti – s'erano abbruttiti in un oscuro torpore disperato.

Ma un giorno – uno di loro più ardito e meno riverente avendo osservato che il maestro parlando aveva gli occhi sempre fissi alla terra lontana, si curvò ancora sul parapetto e vide il vuoto; sforzo il suo sguardo in ogni maniera per discernere qualche cosa ma non vide altro che, come una nebbia lontana, il luccicare delle acque alternato colle masse oscure della terra; e ciò non aveva la più lontana somiglianza con quello che il maestro descriveva. Ma non era egli persona da dissolversi per la paura del vuoto come gli altri compagni [...] D'altronde male soffrì nel suo cuore geloso d'essere cieco là dove il maestro vedeva chiaramente, e fermò fra sé il proponimento di trovare un modo per poter tornar sulla terra. Da quel giorno egli si mise a studiare con ogni attenzione la

¹⁹³ *Ibidem*, p. 150.

macchina geniale che li aveva sollevati, e con abili domande ottenendo dal maestro le informazioni necessarie, in breve si ebbe acquistata una conoscenza minuziosa di tutti gli *ingegni*.¹⁹⁴

L'insoddisfatto discepolo di Platone («il suo misero scolaro»¹⁹⁵ così Carlo apostrofa con chiaro disprezzo Aristotele in una lettera all'amico Enrico Mreule) è Aristotele, per il quale la Rettorica del mondo delle idee non era abbastanza. Michelstaedter sottolinea come sempre l'eterna mancanza di appagamento della vita *rettorica* (l'abbruttimento e il torpore) mostrando anche come essa, però, si mantenga in coloro che ne sono vittime attraverso la fiducia in ciò che altri hanno fatto e detto, nei valori accettati ciecamente dalla tradizione e dall'*auctoritas*, spogliati dalla singolarità di ogni appropriazione individuale. Tuttavia, un po' per ingegno, un po' per vanità, Aristotele spezza la catena della fiducia e comincia il suo cammino.

Allora fattosi innanzi così parlò al vecchio Platone: «Maestro, tu dici che noi abbiamo la leggerezza?». «Altrimenti almeno non saremmo invero qui su» disse Platone. «E noi siamo leggeri per la presenza della leggerezza?». «Certamente».

«E ogni cosa in quanto è leggera è tale per la presenza della leggerezza?».

«Senza dubbio». «E all'inverso la leggerezza è tale da poter render leggera ogni cosa per la sua presenza». «Allo stesso modo». «Maestro, perché non potremmo noi prendere un po' dell'aria che è qui attorno e metterla nella leggerezza? secondo il discorso su cui ora ci siamo accordati, essa perderebbe la sua natura di pesante e parteciperebbe anch'essa della leggerezza». E tacque. – Platone lo guardò a lungo negli occhi miopi coi suoi occhi che vedevano lontano, e vide ch'egli lo tradiva. Ma il giovine discepolo conosceva il meccanismo, e ragionava dritto e Platone non poteva sottrarsi alla conclusione. D'altronde egli conobbe quanto e dove egli stesso aveva errato – né poteva egli ormai vecchio negar la vita al giovane discepolo.

Egli chinò tristemente il capo e disse al giovane: «Va bene, fallo!». Il discepolo s'affacciava intorno alla valvola, e Platone seguiva melanconicamente i suoi movimenti. Ma d'altronde anche per lui l'altezza vertiginosa, l'aria irrespirabile – la mancanza di tutte le care cose della vita, e del commercio degli uomini – l'immobilità di tutte le cose nel giro dei giorni e delle notti – aveva un sinistro senso di vuoto cui le sue parole non riescivano a riempire – e che non era molto dissimile dalla paura.

Sicché quando l'aria cominciò a fischiare penetrando impetuosamente nel globo e svegliò i poveri discepoli dal loro torpore, anche Platone si sentì allargare il vecchio cuore mentre la sua anima s'inumidiva di desideri lontani.

¹⁹⁴ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 112-3.

¹⁹⁵ Michelstaedter Carlo, *Epistolario*, cit., p. 383.

L'areostato scendeva, i discepoli erano tornati alla vita. «Scendiamo!» «Scendiamo!» altro non potevano pronunciare e questa parola non si saziavano di ripetere che anticipava loro la gioia della quale avevano ormai disperato, la gioia d'aver la terra sicura sotto i piedi, d'esser per sempre fuori, salvi da quella terribile, vertiginosa solitudine.

E mentre Platone suo malgrado era assorto a osservar come l'aria penetrava nel globo, animati dal cambiamento e dalle nuove speranze e resi più curiosi dalla varietà delle cose ch'essi incominciavano a intravedere ora sulla superficie della terra, gli si strinsero intorno e con maggior insistenza lo richiesero che parlasse ancora. E Platone e per l'amore dei vecchi a novellare e per l'abitudine in lunghi anni contratta, continuò a descrivere ciò che gli si svolgeva sotto lo sguardo. Ma come ormai c'era l'aria terrestre nell'involucro rigido dell'areostato, come ormai la vista era più bassa, così i suoi discorsi non riuscirono più puri e convenienti a ciò ch'egli aveva sempre insegnato. Ma il più vicino e il più lontano, e l'orizzonte più ristretto e sempre vario, e le varie prospettive delle stesse cose lo preoccupavano. —

Del resto poco abituato — all'aria più grave ben presto egli morì.

— Intanto la terra s'avvicinava, e gli sguardi dei discepoli ardevano d'impazienza. Con autorità naturale il traditore prese il posto del maestro e con gli stessi modi di lui, come quello che conosceva a fondo il meccanismo, cominciò a *parlare per quanto nulla vedesse di distinto, ma per la pratica presa* e parlando più del modo come il meccanismo funzionava e del comportamento dell'aria nella leggerezza che di ciò che appariva alla vista. Quando giunsero in terra egli cominciò a introdurre l'una cosa e l'altra nel globo e predicò di tutte la «leggerezza», poi cominciò a osservarle nelle loro vicendevoli relazioni e poiché era fra loro e non sopra loro, andando da una in l'altra col suo meccanismo, cominciò a cadere.

Tutta la gente accorreva da lui per prendere la merce che veniva dall'assoluto; egli ch'era uno spirito pratico prendeva la merce ch'era più in voga e che più s'adattava alla vista, ai bisogni, ai gusti del pubblico, poi ci metteva su la marca di fabbrica coll'emblema della «leggerezza». E il pubblico era felice di poter dire che *la merce veniva dal cielo e di potersene servire proprio come se fosse stata merce di questa terra.*

Quell'uomo era Aristotele.¹⁹⁶

Il padrone, il dio onde il giovane Platone pervaso dal dio, è morto fin da quando Platone ha accettato la schiavitù d'un altro dio che di quello è inimicissimo: il dio della φιλοψυχία, che ha sulle labbra dolci parole e in petto la dura necessità, il dio dell'anima doppia.¹⁹⁷

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 114-6.

¹⁹⁷ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica* * *Appendici critiche*, cit., *Appendice II*, p. 158.

L'amore per la libertà che aveva animato il giovane Platone discepolo di Socrate, il lato ancora non *rettorico* del suo primo domandare, si spegne gradualmente e in questo dissolvimento a prendere la parola è ora colui in cui non appare nemmeno l'ombra della persuasione: è Aristotele, il filosofo della Rettorica.

Ciò che Aristotele vende al pubblico è un sistema ove l'universale comprende di nuovo ogni particolare, in cui i nomi sostituiscono «l'intimità, la stessa natura dell'oggetto»¹⁹⁸; la sua lingua *rettorica* è la pretesa di possesso della deficienza ontologica del *peso* – alla sua cura viene infatti consegnata l'incertezza sul futuro, mantenendo così costante la deficienza stessa dell'anima, che non ha nella propria attualità nessun possesso – poiché le classificazioni categoriche offrono un assoluto sempre a disposizione, che scavalca ogni singola mancanza che la vita incontra nelle sue relazioni con gli enti. Così il linguaggio *rettorico* diviene essenzialmente il tempio dell'assoluto, il luogo in cui l'uomo si impossessa della realtà e di se stesso (o meglio: si illude di farlo autenticamente).

Il mondo platonico delle idee è quindi accantonato, l'aerostato può tornare a terra: di fatto, la lingua aristotelica è padrona di tutti i modi della relazione fra soggetto e oggetto, e le sue forme sono un'infinità possibilità di possesso. Mentre:

Socrate è figura della possibilità di uscire dalla fede, dall'opinione e dalla credenza che fanno passare per essere quello che resta ogni volta solo poter essere, per domandare finalmente l'essere presente.¹⁹⁹

Aristotele è il filosofo del generale, del infinito poter-essere:

Ma un retore che possenga anche l'infinita diversità dei modi, come i beni son detti, sarà sempre di fronte al caso concreto come un dottore che conosca tutti i rimedi, ma non conoscendo i sintomi dei mali nel corpo sia sempre nella crudele alternativa se praticar un salasso o far un'iniezione [...] sarà in altre parole non come un medico ma come un *farmacista*.²⁰⁰

Per il persuaso michelstaedteriano, però, conta solo l'atto e ogni potenza, in quanto tale, è solo mancanza di atto, non possibilità di esso. Il Persuaso *sa sempre quello che fa e*

¹⁹⁸ Michelstaedter Carlo, *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, cit., p.168.

¹⁹⁹ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica * Appendici critiche*, cit., *Appendice II*, p. 163.

²⁰⁰ *Ibidem*, *Appendice IV*, pp. 288.

non fa perché sa: «Il sarto è sarto non perché sappia fare i vestiti, ma in ciò che sa fare ogni volta il *vestito*»²⁰¹. Per lui agire vuol dire affermarsi in ciò che si fa e il Persuaso, nella propria attualità, non si separa mai da se stesso; ogni suo senso ha le mani, poiché mai si arresta il possesso di sé, e mai la persuasione s'affaccenda a «*teorizzar sulle cose*».²⁰²

Il Persuaso è colui che ha vinto la sua guerra contro le parole.

Tuttavia, Leopardi (così come Petrarca) appare nell'elenco dei persuasi michelstaedteriani, come un poeta, ovvero un'anima, che ha creduto nel valore della poesia, che ha trovato, vissuto e indicato la Persuasione attraverso le parole. Eppure le parole non persuadono, alcune si ripetono da secoli nel tentativo di illuminare ciò che conta: la verità. È questo che Carlo "grida" nell'introduzione alla PR: «quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole»²⁰³. Sì, perché la persuasione si dà, in qualche modo, anche attraverso la parola. Il Persuaso, come già detto, è concretamente colui in cui la parola coincide con l'azione, la sua parola nomina ciò che avvicina, è persuasa in quanto e quando è reale.

Eppure, le parole persuase non persuadono.

Poi c'è la Rettorica, ed essa è fatta di parole, di segni che rimandano ad altri segni, dato che il senso di una parola, nel mondo *rettorico*, è sempre da cercarsi in un'altra parola. E in questo vuoto rimbalzare di determinazioni esteriori ogni persona non fa che trovare una di esse a cui votarsi, in cui credere e con cui darsi valore, valore che è fuori da sé, lì, nel mondo dei segni, nel mondo delle parole.

Ma allora perché scrivere? Scrivere se non si persuaderà nessuno: «questa è disonestà»!²⁰⁴ Perché Michelstaedter, dunque, scrive della Persuasione sapendo che non persuaderà nessuno? Egli conosce il rischio di quello *sputar la sorba*, non può non sapere che la sua tesi di laurea sarà pericolosamente esposta all'infamia del marchio *rettorico*. D'altronde, persuaso, per Carlo, è Enrico Mreule, l'amico adorato che ha irriso e messo a tacere le parole prendendo il mare, rinunciando a un mondo di parole, di lezioni ed erudizioni, spalancando petto e vele abbandonandosi al vento, diventando vento. Persuasi sono il Buddha, il Cristo e Socrate, figure di libertà e pienezza che delle proprie

²⁰¹ *Ibidem*, Appendice IV, pp. 287.

²⁰² Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 117.

²⁰³ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁴ *Ivi*.

parole han fatto vita e non pagine scritte. Quindi sarebbe meglio dire che la parola è persuasa quando nasce e riposa all'interno di chi la pronuncia, ma che quando diventa un libro essa ha un altro fine, e quale esso sia non importa: ciò che conta è che la parola, in questo modo, risponde a un'altra esigenza, che non viene dalla Persuasione, ma dalla Rettorica.

Quindi chiediamo: per quale ragione, secondo Michelstaedter, Leopardi fa parte dei pochi, dei persuasi?

Ebbene, dal punto di vista di Carlo, il poeta della *Ginestra* è un Persuasato perché è un pessimista. Leopardi non crede nella Rettorica, conosce la *vanità del tutto* e non fugge la verità del dolore abbandonandosi all'idea di un futuro in cui realizzare la propria felicità. Egli è un Persuasato perché non ha fede nelle promesse del progresso o nelle ricompense future, siano esse sociali o religiose. La sua poesia non fugge la morte e non prova ad ingannarla, proprio come quella del Petrarca dei *Trionfi*.

Giacomo Leopardi canta della Persuasione, ma il *valore razionale* dei suoi *Canti* appartiene fondamentalmente al contenuto di essi, la forma per Michelstaedter non è mai l'essenziale, così, la poesia dei *Canti* e la prosa delle *Operette Morali* non sono che accidenti di una sostanza, e la sostanza è ciò che esse nominano e mai il peculiare modo di farlo. Non il verso, non la prosa ma soltanto il senso, questo per Carlo è l'essenziale, la voce della Persuasione.

Tuttavia, per Leopardi è diverso, la poesia è propriamente la Persuasione, è la verità, anzi, è la bellezza: in ogni caso è l'essenziale.

Michelstaedter scrive della Persuasione ma, nel momento in cui lo fa, si accorge che non può sottrarsi alla Rettorica, non può che usare parole che la Rettorica ha annesso al suo regno. È lo scacco matto per il Goriziano, che, per questo, non persuaderà nessuno: perché scrivere, anche quando è scrivere della Persuasione, è un atto *rettorico*. Lui lo sa e odia la sua tesi; pensa a Rico che ha preso il mare e non si sente persuasato di quello che fa.

Carlo scrive poesie e queste sue poesie sono tentativi di dire sempre la stessa cosa, ma attraverso un altro modo espressivo. I componimenti in versi di Carlo Michelstaedter sono però ancora Rettorica. Allora tenta con un dialogo. Prova a fare come Socrate, il grande Persuasato, imitandone l'impianto teoretico. Ma i dialoghi socratici, in realtà, li ha scritti quel Platone che è l'iniziatore della Rettorica, e Carlo dunque, se ne rende conto, non è Socrate: è Platone.

Uscire da questo circolo vizioso diventa pertanto un atto impossibile. Così Carlo

Michelstaedter non ci prova più, convinto che la guerra alle parole sia persa e, il giorno seguente alla stesura delle ultime note alla *Persuasione e la Rettorica*, si toglie la vita.

In un certo senso anche Leopardi, come Michelstaedter, scorge nell'imitazione e nella mancanza di originalità propria degli autori *moderni* e nella loro assenza di coraggio la cifra di un senso *rettorico* del loro agire, ma nel sistema di pensiero leopardiano, la parola antica non era Rettorica, tutto, infatti: «si è perfezionato da Omero in poi, ma non la poesia».²⁰⁵

Il nome di Omero appare nello *Zibaldone* ogni qual volta Leopardi parli della perfezione poetica. È infatti il grande autore greco a esprimere con la massima chiarezza l'ideale del poeta e l'origine della grandezza dell'atto poetico. Lo stile, del resto, è l'essenziale per il Contino di Recanati (come lo chiamò il Giordani in una delle prime lettere²⁰⁶):

Una delle principale e universali e caratteristiche inseparabili proprietà dello stile degli antichi non corrotti, cioè o classici, o anteriori alla perfezione della letteratura, si è la forza e l'efficacia. Quest'è la prima, anzi l'unica qualità ch'io ho sentito notare da uomini poco avvezzi a letture classiche [...] Ed era l'unica perchè forse essi non erano capaci di discernere a prima vista, nè gustare le altre. Ma questa dà subito nell'occhio, e si distingue e si separa facilmente dalle altre. Quindi osservate quanto sia vero che la natura è sorgente di forza, e che questa è sua qualità caratteristica, come la debolezza lo è della ragione. Perciocchè 1. gli antichi scrittori, massime quelli anteriori al perfezionamento della letteratura, i quali sono ordinariamente più energici degli altri, non cercavano gran fatto l'energia, nè se ne pregiavano, nè volevano esser famosi per questo ec. come ho detto altrove della semplicità, dell'eleganza, della purità di lingua ec. Tali sono i trecentisti ec. Eppure senza cercarlo, riuscivano robustissimi e nervosissimi per la sola forza della natura che in loro parlava e regnava, e quindi per la loro propria forza. 2. Quando anche la cercassero, già la cercavano assai meno di noi che tanto meno la troviamo, poi se la cercavano in proporzione della riuscita, vuol dire che la cercavano sopra tutto, e che quindi nel tempo che la natura regnava, l'efficacia e l'energia si stimava la principal dote dello stile. E così accadeva in tutto: e così la prima e perenne sorgente di forza, sia nello stile, sia nella lingua, sia ne' concetti, sia nelle azioni, sarà sempre l'esempio degli antichi, cioè la natura. E i tempi moderni con tutti i loro lumi non possono mai supplire a questa fonte.²⁰⁷

Questo pensiero del 1821 appartiene a una prima fase filosofica del Leopardi: lo si

²⁰⁵ Leopardi Giacomo, *Zibaldone*, cit., Pa 58, p. 38.

²⁰⁶ Pietro Giordani a Giacomo Leopardi, Milano, 15 Aprile 1817, in Leopardi Giacomo, *Epistolario*, a c. di Brioschi, Landi, cit., p. 81.

²⁰⁷ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 1471-2, p. 334.

capisce subito dalla prospettiva sulla Natura che esso offre. La Natura non è la somma «inimica della mortal prole», come sarà nel pensiero maturo del poeta, ma è anzi dispensatrice di forza, generosa produttrice di energia; il suo fare è perfetto, semplice e non increspato da alcuna distrazione. Il fine della Natura, e quindi dell'ordine naturale delle cose, è la vita, e la vita è felicità e pienezza.

Tuttavia, sorprendentemente, nemmeno il rovesciamento di questa posizione sulla Natura inficia la concezione sulla forza dell'atto poetico originario, non ne lede quell'efficacia che è:

pure un genere di bellezza eterna e universale, che però non appartiene al bello, ma alla inclinazione generale dell'uomo verso la forza, verso le sensazioni vive, verso ciò che lo eccita, e rompe la monotonia dell'esistenza ec. e alla natura ec.²⁰⁸

Poiché la poesia è forza, vita e passione: anche quando è illusione, anche quando proviene dall'*arido vero*. Contrariamente a quanto Michelstaedter pensa, infatti, il riparo dal vero nella poesia non è, per Leopardi, un atto di debolezza, non è quindi la sconfessione di un autentico e doveroso pessimismo, bensì una risposta alla morte e alla noia: la poesia è un rilancio, è il rimedio contro lo sconforto e l'inerzia, e lo è perché è potenza, è rottura di un ordine naturale che uccide le sensazioni, le atrofizza nella paura. Lo stile non è un dettaglio, è la cifra di una forza che si ribella.

In questo senso può essere pensata, in modo michelstaedteriano, una concezione del Leopardi di parola *rettorica* in quanto è imitazione, ovvero quando essa non è altro che una riproduzione di qualcosa che non c'è più o non si sente più, La Rettorica è quel tentativo di essere perfezione che parte dall'eliminazione dell'errore. La parola è *rettorica* nei moderni, perché quando si conosce troppo, si teme di più ciò che non si conosce:

In molte opere di mano dove c'è qualche pericolo [...] una delle cose più necessarie perché riescano bene è non pensare al pericolo e portarsi con franchezza. Così i poeti antichi non solamente non pensavano al pericolo in cui erano di errare, ma (specialmente Omero) appena sapevano che ci fosse, e però franchissimamente si diportavano, con quella bellissima negligenza che accusa l'opera della natura e non della fatica. Ma noi timidissimi, non solamente sapendo che si può errare, ma avendo sempre avanti gli occhi l'esempio di chi erra, e però pensando sempre al pericolo [...]

²⁰⁸ *Ivi*.

non ci arrischiando di scostarci non dirò dall'esempio degli antichi e dei Classici, che molti pur sapranno abbandonare, ma da quelle regole [...] che ci siamo formate in mente, e diamo in voli bassi, né mai osiamo di alzarci con quella negligente e sicura e non curante e dirò pure ignorante franchezza, che è necessaria nelle somme opere dell'arte, onde pel timore di non fare cose pessime. Non ci atteniamo di farne delle ottime [...] Classici ottimamente imitati, belle immagini, belle similitudini, somma proprietà di parole (la quale soprattutto tradisce l'arte) insomma tutto, ma che non son quelle, non sono quelle cose secolari e mondiali, insomma non c'è più Omero Dante l'Ariosto, insomma il Parini il Monti sono bellissimi ma non hanno nessun difetto.²⁰⁹

Questo è, per Leopardi, l'errore dei poeti moderni: non sanno osare, non sfidano il mare oltre le colonne d'Ercole, e allora imitano, livellano, correggono, fanno Rettorica della Persuasione. Imitare vuol dire seguire l'esempio di altri, non essere, quindi, da esempio a se stessi e questo è sia per Carlo Michelstaedter che per Leopardi un atto *rettorico*. Il Goriziano vede però emergere in ogni parola lo stesso sistema, la costante imitazione *rettorica*; desidera fare con le parole guerra alle parole, ma non le trova. Leopardi invece lo fa, cerca e trova una parola che faccia la guerra al grande inganno della felicità e della provvidenza, una parola che libera ricorda ma non imita, evoca ma non invoca, illude ma senza mentire. La poesia è Rettorica se è custode della paura, se costruisce rifugi dall'errore; ma quando nasce libera dal timore dell'errore e dell'errare, allora essa è persuasa, è forza.

Forse ha ragione Michelstaedter quando pensa che in ogni parola è ascosa la Rettorica, ma la poesia non è un atto linguistico come gli altri, in essa, quando è vera poesia, è celato un mistero che per Leopardi è forza e libertà, c'è un qualcosa, quindi, che alle volte sfugge dalle funzioni linguistiche, che per Carlo sono sempre *rettoriche*, un qualcosa che somiglia al mare e alla Persuasione ma che è invisibile.

Carlo lo sa, Leopardi è un Persuaso, dice, perché ha capito, perché conosce la verità, ma Leopardi è un poeta, il suo sapere è poetico, la sua persuasione è poesia.

La dialettica del non-Essere

Torniamo al mito dell'aerostato poiché attraverso di esso Michelstaedter fissa il punto di inizio della Rettorica, cioè del linguaggio nichilista: tutto comincia con Platone in quanto iniziatore di una dialettica inesauribile fra ente e non-ente che introduce quindi

²⁰⁹ *Ibidem*, Pa 9-10, p. 14.

il non-Essere all'intero dell'Essere, e lo fa attraverso il concetto di *idea*, ovvero insegnando un mondo pieno ma senza peso, leggero perché gonfiato con l'assoluto, cioè con la leggerezza. Sì, ma è leggero perché vuoto, direbbe Carlo. Aristotele poi compie l'opera, conducendo a spasso per la città quell'assoluto, compreso e confezionato in un sistema di nomi e funzioni, di regole e categorie. Se Platone è il padre del pensiero *rettorico*, è Aristotele colui che di quel pensiero fa scienza, educazione e quindi mondo. Propriamente Rettorica.

Ma una cosa sono le parole e una è la vita, così è per Carlo come lo era per il Leopardi del Porfirio²¹⁰. Ha quindi ragione Piromalli quando scrive che la grande macchia aristotelica, secondo Carlo, sta proprio nell'aver fatto della vita una teoria in cui l'Essere:

[...] ormai è detto moltepliciemente, secondo l'accidente, secondo la qualità, la verità, l'errore, i modi della predicazione, ma sempre in riguardo a una natura il quale costituisce il criterio della "vista vicina": col guardare si forma il tesoro dell'esperienza e, per esso, nella realtà si riconoscono determinazioni (cause, scopi, proprietà, analogie) e queste si localizzano. L'essere ormai è detto moltepliciemente, secondo l'accidente, secondo la qualità, la verità, l'errore, i modi della predicazione, ma sempre in riguardo a una natura. Il vero ormai è detto secondo l'attualità fenomenica, secondo le relazioni vicine e determinate, familiari alla loro materialità - ché altrimenti, secondo Aristotele, si parlerebbe per generalità. Per Michelstaedter Aristotele è il teorizzatore della via fatta, della retorica attuata nella vita, il creatore di un bene accetto codice della sapienza della vita, è il primo motore "a tutte le altre codificazioni nei secoli che seguirono, anche a quelle così termina l'ultima appendice - che ora con sempre maggiore acribia "gli studi statistici compiono a maggior gloria della sufficienza inerte e timorosa". Con Aristotele la persuasione si è sciolta - perché è uscita dalla vita - nelle classificazioni, nelle generalizzazioni.²¹¹

Ma è Platone il vero colpevole del Nichilismo! È lui che ha creato un altro mondo, il *mondo vero*, lui che ha spaccato l'unità inviolabile dell'Essere, istituendo un sistema di relazioni fra ciò che non è, ovvero l'ente mondano, e ciò che veramente è, l'*idea*. È Pla-

²¹⁰ Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, una delle due *Operette Morali* del 1827, Porfirio rimprovera in questo modo Plotino: «Ti prego, Plotino mio; lasciamo da parte adesso Platone, e le sue dottrine, e le sue fantasie. Altra cosa è lodare, comentare, difendere certe opinioni nelle scuole e nei libri; ed altra è seguirle nell'uso pratico». (Leopardi Giacomo, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Operette Morali*, cit., p. 264).

²¹¹ Piromalli Antonio, *Carlo Michelstaedter*, La Nuova Italia, Firenze, 1999.

tone che ha lacerato l'identità del singolo, gettandolo in una costante tensione verso qualcosa che non è e non può essere, verso cui può solo approssimarsi; è il filosofo del *Parmenide* che dà vita al non-Essere in quanto differenza e che pone un assoluto fuori dall'individuo. Questo in fondo ci dice Michelstaedter su Platone. Senza di lui non vi sarebbero stati né Aristotele, né quindi la Rettorica; senza un atto di fondazione del dualismo non sarebbe mai nata la lingua nichilista.

Perché per Michelstaedter o si è *uno*, o non lo si è e la molteplicità è soltanto un insieme di modi del non-Essere. Per Carlo ogni dialettica è dualismo e ogni dualismo è assenza di unità; una se il Persuasore è un tutt'uno con la propria vita, e solo in questo modo per ogni essere umano si dà qualcosa come la vita, in ogni altro caso tutto è morte, in ogni sua forma, metaforica e non.

Il Persuasore è infatti la negazione dell'assunto leopardiano sull'impossibile identità della vita con se stessa. Per Michelstaedter non è infatti insita nella natura umana alcuna felicità inappagabile (per via di un irriducibile dualismo fra ciò che la vita di ogni essere umano vuole, per essere tale, e l'impossibilità di ottenerlo a causa del carattere marginale dell'essere umano all'interno di un'esistenza infinitamente più grande, quella della Natura), l'impotenza icasticamente descritta sia dal Goriziano che dal Poeta di Recanati deriva dal Nichilismo che la Rettorica alleva e nutre. Al contrario il Persuasore è fuori dal circolo dei desideri, è un illuminato simile al buddista e ciò che desidera è sempre presso se stesso, è identico a se stesso.

Ora se postuliamo con Nietzsche che il cristianesimo sia platonismo per il popolo, è cioè, appunto Nichilismo, vedremo che il problema è sempre lo stesso: un mondo oltre il mondo, chiamarlo Dio o iperuranio non fa differenza, ciò che conta è il modo in cui l'esistenza umana si determina in base a quel riferimento verso l'assoluto.

Anche Leopardi prende una posizione di netta distanza dal platonismo e dalla religione cristiana, e per lui la separazione dal cristianesimo è stata una questione complessa. D'altra parte la sua fu un'educazione fortemente cattolica, segnata dalla devozione alla chiesa romana del padre Monaldo, che De Roberto descrive come «un vero guelfo del XVIII secolo»²¹². E Leopardi concepirà, fino al tormentato 1821, l'idea di un'utilità della religione pari a quella delle illusioni, caldo riparo dall'acerbo vero, dal «tutto è male». La fede cristiana è infatti «l'unica riconciliatrice della natura e del genio

²¹² De Roberto Federico, *Leopardi*, Lucarini, Roma, 1987, p. 73.

colla ragione»²¹³ e ancora «L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni. [...] tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare [...] si ucciderebbe infallibilmente di propria mano».²¹⁴

Questa utilità, tuttavia, per Leopardi non sarà mai verità, perché proprio il suo materialismo filosofico lo condurrà a detronizzare il dio cristiano insieme ad ogni pretesa eterna, ad assaltare il fondamento delle idee platoniche; il 18 luglio del 1821 scrive:

In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacchè nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo ec. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perchè una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, nè differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili.

Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, nè mai fu, o se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi nè potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale. Noi, secondo il naturale errore di credere assoluto il vero, crediamo di conoscere questo principio, attribuendogli in sommo grado tutto ciò che noi giudichiamo perfezione, e la necessità non solamente di essere ma di essere in quel tal modo, che noi giudichiamo assolutamente perfettissimo. Ma queste perfezioni, son tali solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo, vale a dire in un solo dei sistemi possibili; anzi solamente in alcune parti di esso, in altre no, come ho provato in tanti altri luoghi: e quindi non sono perfezioni assolutamente, ma relativamente [...] Anche la necessità di essere, o di essere in un tal modo, e di essere indipendentemente da ogni cagione, è perfezione relativa alle nostre opinioni ec. Certo è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio.²¹⁵

Secondo Leopardi tutto ciò che esiste è limitato nel tempo e nello spazio, ha inizio e fine nella materia; ogni scolastica pretesa di aseità è «un sogno o compete a tutte le cose esistenti e possibili»²¹⁶; ogni diverso grado d'essere fra gli enti è un'illusione, il nulla è ciò che dà limiti alla materia. Platone e il suo *mondo vero*, così come Dio, sono forme illusorie di negazione del nulla. In qualche modo quindi, anche per Leopardi essi sono forme di Nichilismo.

²¹³ Leopardi Giacomo, *Vita abbozzata di Silvio Sarno*, in *Poesie e Prose*, Hoepli, Milano, 1997, p. 610.

²¹⁴ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 216, p. 83.

²¹⁵ *Ibidem*, Pa 1341-42, p. 310.

²¹⁶ *Ibidem*, Pa 1615, p. 360.

Ora, in Nietzsche la questione è ancora più delicata e si muove su molti livelli²¹⁷, in Michelstaedter invece è molto più lineare: affinché vi sia la Persuasione nell'essere umano, non può esserci un assoluto trascendente, un mondo delle idee o un dio, ogni individuo «*deve crear tutto da sé: dio e patria e famiglia e l'acqua e il pane*».

Se un dio non c'è quindi, allora c'è la possibilità che vi sia il Persuasore. Anche se Michelstaedter si distanzia da Dostoevskij, e dalla già citata frase di Ivan Karamazov sull'immortalità dell'anima (che nello scrittore russo significa: esistenza di Dio), questo pensiero di Carlo è straordinariamente simile a quello di uno dei più interessanti personaggi del repertorio dostoevskiano, il Kirillov dei Demoni.

Sembra quasi che Dostoevskij, all'interno dell'avvento nichilista, avesse in qualche modo già considerato una posizione antinichilista come quella di Carlo Michelstaedter, riducendo un tale contromovimento, a un'altra forma di Nichilismo.

²¹⁷ L'intera storia del Nichilismo, come abbiamo visto nel capitolo su Nietzsche, è la storia della morale platonocristiana. Per comprendere questa posizione, tuttavia, occorre pensare ai concetti di ente, Essere, verità, conoscenza, Divenire e Volontà di Potenza in Nietzsche. La morale in quanto custodia dei valori supremi, impone la considerazione della natura di tali valori come assoluta, in sé, ma per Nietzsche nulla è in sé, se la realtà è Divenire, infatti, non esiste l'ente, l'immobile, il compiuto osservabile o calcolabile; nel Divenire ogni momento trapassa nell'altro, ogni stato è transitorio, il bloccare uno di essi attribuendogli delle caratteristiche, nominandolo e definendolo, è propriamente un'attività della Volontà di Potenza, ovvero di quel carattere costitutivo di ogni vivente, e nella fattispecie, è l'atto sostanziale dell'essere umano. È Volontà di Potenza l'allungarsi del verme per muoversi e nutrirsi, è Volontà di Potenza la conoscenza, la morale e il porre i valori. E allora nasce quasi spontaneamente una domanda: cosa succede se quei valori che sono posti dalla Volontà di Potenza in quanto punti di potenziamento, di conservazione e accrescimento della potenza, cominciano a fallire la loro istruzione? Cosa succede in sostanza, quando un valore non è più un quantum di potenza?

La risposta è semplice: si svaluta. Il Nichilismo è la naturale svalutazione dei valori che segue la loro perdita di potenza. Quei valori che avrebbero dovuto affermare l'umanità in seno al Divenire, ora, non hanno più valore, cioè forza, potenza e quindi devono cadere. La caduta non è però un evento senza traumi, né un fenomeno dalla durata irrilevante, è piuttosto un processo, e in quanto tale, è composto da momenti. Il primo momento del Nichilismo è giustappunto il crollo dei valori, la fine della fiducia in essi, ed è solo a questo punto che urge un'inversione, la costituzione di nuovi valori: una trasvalutazione.

Lo *Übermensch* è colui che avendo dato un valore ai valori, avendo quindi compreso la loro utilità e non verità, è in grado di fondare nuovi valori che abbiano la facoltà di stimolare la potenza, cioè la vita, poiché ogni vita è Volontà di Potenza.

La Morte come concetto chiave del Nichilismo

Dostoevskij, Michelstaedter e Leopardi

Io intanto osservavo in fretta l'ospite. Era ancora un giovanotto, di circa ventisette anni, ben vestito, un brunetto snello e asciutto, dal viso pallido, di un colorito un po' terreo e con occhi neri senza luce. Sembrava pensieroso e distratto, parlava a scatti e in un modo un po' sgrammaticato, invertendo le parole e si imbrogliava se pronunciava una frase un po' lunga.²¹⁸

Con la solita attenta descrizione viene introdotto uno dei personaggi più affascinanti della produzione dostoevskiana: Aleksej Nilyc Kirillov. Su di lui molte parole sono state spese da scrittori, artisti e filosofi. Persino un pensatore molto poco incline alla considerazione del lavoro altrui come Nietzsche, citando uno dei monologhi più celebri di Kirillov (che vedremo in seguito), sostenne di sentirsi in qualche modo simile a lui. Celebre è poi anche il *Sisifo* di Camus, ispirato dalla figura del demone di Dostoevskij. Ma qual è la seduzione di Kirillov, la suggestione che così immediata egli esercita su chi lo incontra?

Partiamo dall'aspetto. L'effetto visivo di Kirillov non è paragonabile a quello di Stavrogin; Kirillov è un uomo comune, un giovanotto di 27 anni, ha tutto quello che si sposa con l'immagine di una persona ordinaria, nulla salta agli occhi: né la corporatura, snella e asciutta, né il volto, di cui si dice solo che è pallido, indicando dunque una caratteristica che può legarsi a mille cause: al sonno difficile come a un'influenza, o anche semplicemente a un viaggio prolungato, al freddo tipico russo. Tuttavia la normalità del personaggio si dissolve in fretta, quando arriviamo agli occhi: «neri senza luce». Che, al solito, Dostoevskij non usi i dettagli somatici se non per anticipare qualcosa che riguarda strettamente lo spirito, si capisce subito dopo: «sembrava pensieroso e distratto, parlava a scatti e in un modo un po' sgrammaticato, invertendo le parole e si imbrogliava se pronunciava una frase un po' lunga».

Kirillov è un ingegnere, ha studiato, e pertanto se la sua difficoltà nell'eloquio può essere certamente emotiva, l'esser sgrammaticato è cosa singolare e, infine, decisivo è il tratto per cui «si imbrogliava se pronunciava una frase un po' lunga»: Dostoevskij

²¹⁸ Dostoevskij Fëdor M., *I demoni*, cit., Parte Prima, Cap. III, IV, pp. 79-80.

non descrive qui né l'ignoranza di Kirillov, né una eventuale sua malattia, quanto piuttosto il vero e proprio rapporto di Kirillov con le parole: la sua costante, purissima guerra alle parole.

«Tutto questo è sciocco, Liputin» disse infine il signor Kirillov con una certa dignità. «Se io per caso vi ho detto alcuni punti e voi li avete raccolti, sia come volete. Ma voi non avete il diritto, perché io non parlo mai con nessuno. Disprezzo il parlare... Se ci sono delle convinzioni, e questo per me è chiaro... ma voi vi siete comportato stupidamente. Io non discuto su punti, che sono ormai definiti. Non sopporto le discussioni. Non voglio mai discutere».²¹⁹

La figura di Liputin, colui a cui vengono rivolte le parole di rimprovero, non ha una posizione rilevante all'interno dei *Demoni*, né in generale ha importanza, ai fini del mio discorso, il contesto in cui avviene il dialogo. Fondamentale è invece, per tracciare una prima linea marcata del ritratto di Kirillov, il suo disprezzo per il parlare, il rifiuto della discussione. In questo passo di fatto, non si nota alcuna difesa di un argomento specifico e Kirillov non sta accusando Liputin di aver detto il falso, di aver distorto uno o più punti di una posizione intellettuale che egli aveva precedentemente esposto. La ragione del dissenso sta invece in un problema più ampio, che sfugge alla specificità della cosa: sta nel fatto stesso che Liputin abbia creato una discussione, nell'aver reso materiale di conversazione qualcosa che un tempo Kirillov aveva detto; perché Kirillov non parla mai con nessuno, non vuole discutere. Siamo di fronte a qualcosa di molto sottile, che sarà fondamentale nel pensiero michelstaedteriano, ovvero alla domanda: come si può far guerra alle parole attraverso le parole?

Il non amare le discussioni è spesso la manifestazione di un animo conciliante. Una persona insofferente ai contrasti e all'accendersi dei toni evita tutto ciò che crea attrito, dato che ogni discussione può portare infatti all'obbligo di difesa delle proprie convinzioni e all'ostinazione in essa, può essere più o meno proficua, certamente anche esplosiva, può toccare temi importanti come la fede, la politica, l'amore, e in tal caso può condurre a uno scontro. C'è poi chi non ama le discussioni nello stesso modo di coloro che le amano, ovvero per vanità, per paura di essere sconfessati, di fare brutta figura o, viceversa per imporsi, per mostrarsi migliori, per sedurre. Kirillov non rientra in nessuna di queste categorie: è un uomo incredibilmente solitario, non vuole convincere nessuno

²¹⁹ *Ivi*.

di essere questa o quella cosa. Anche lui, come Šatov e Verchovenskiĭ, ha speso del tempo con Stavrogin lontano da casa, e anche lui come i suoi compagni di viaggio è tornato diverso, radicalmente devoto a un segreto. Il silenzio di Kirillov sembra così essere il simbolo della sua sostanziale serietà, del suo donarsi a un'unica cosa, a un solo pensiero... tutto il resto è chiacchiera, parole, convenienze e intrighi. Il silenzio di Kirillov è il suo segreto, ed è una missione. Egli è un esempio, vuole essere tale, e in questo si differenzia enormemente da Šatov e Verchovenskiĭ. Kirillov ha infatti abbandonato Stavrogin. Pur reputandolo importantissimo, come rivela a Nikolaj stesso (ma è una rivelazione senza lusinghe, piuttosto un richiamo: «Uno scherzo mondano. Ricordatevi dell'importanza che avete avuto nella mia vita, Stavrogin»²²⁰), tuttavia egli non ha più alcun legame con il grande peccatore: una via si è spalancata davanti a lui e a lui soltanto, una via che può essere mostrata solo da un atto sacro come è quello di togliersi la vita.

«[...] io cerco soltanto le cause per cui gli uomini non osano uccidersi: ecco tutto. Ed anche questo non importa.»

«Come non osano? Ci sono forse pochi suicidi?»

«Pochissimi.»

«Possibile che pensiate così?»

Egli non rispose, si alzò e si mise a camminare su e giù pensieroso.

«Che cosa dunque, secondo voi, trattiene gli uomini dal suicidio?» domandai.

Mi guardò distrattamente, come se cercasse di ricordare di che cosa parlavamo.

«Io... io ancora so poco... due pregiudizi li trattengono, due cose, due soltanto: una molto piccola, e l'altra molto grande. Ma anche quella piccola è molto grande.»

«E qual è quella piccola?»

«Il dolore.»

«Il dolore? È davvero tanto importante... in questo caso?»

«È la prima cosa. Ci sono due categorie: quelli che si uccidono per un gran dispiacere, o per rabbia, o sono pazzi, o qualcos'altro che è lo stesso... quelli lo fanno di colpo. Quelli pensano poco al dolore, ma lo fanno di colpo. Ma coloro che si uccidono a mente lucida, quelli ci pensano molto.»

«Ma ce ne sono che lo fanno a mente lucida?»

«Moltissimi. Se non ci fossero i pregiudizi ce ne sarebbero ancora di più, molti di più, tutti.»

«Tutti?»

Non rispose.

«Ma non ci sono forse dei mezzi per morire senza dolore?»

²²⁰ *Ibidem*, Parte Seconda, Cap. I, V, p. 211.

«Immaginate» egli disse fermandosi davanti a me, «immaginate una pietra della grandezza di una grossa casa; essa è sospesa e voi ci siete sotto: se vi cade addosso sulla testa vi fa male?»

«Una pietra grande come una casa? Certamente sarebbe terribile.»

«Io non parlo del terrore; vi fa male?»

«Una pietra grande come una montagna, un milione di pud? Naturalmente nessun dolore.»

«Ma mettetevi sotto davvero e mentre pende avrete molta paura che vi faccia male. Il primo degli scienziati, il primo dei medici, tutti avranno molta paura. Tutti sapranno che non fa male ma tutti avranno paura che faccia male.»

«Bene, e l'altra causa, quella grande?»

«L'altro mondo!»

«Cioè il castigo?»

«Questo è indifferente. L'altro mondo, solo l'altro mondo.». ²²¹

Parliamo dell'avvento del Nichilismo: della svalutazione dei valori supremi, della caduta *dell'altro mondo*, il *mondo vero*. Dostoevskij sembra completamente consapevole, dunque, della minaccia insita nella sua epoca. Per il suo Kirillov l'attaccamento alla vita, la scelta dunque di vivere piuttosto che morire, è la conseguenza della paura della morte, la quale ha il proprio fondamento in due pregiudizi: il dolore e il castigo. Kirillov li definisce pregiudizi. Secondo lui nella morte non c'è dolore, ma è la paura che ci sia, a determinare le scelte degli esseri umani. La convinzione nell'esistenza di qualcosa che invece non è però che un'ipotesi, un pregiudizio. E questa è la cosa piccola. Poi c'è essenzialmente Dio, l'altro mondo, il giudizio e quindi il castigo, ma in quest'ottica anche il giudizio finale è soltanto un pregiudizio.

Kirillov è un nichilista, e lo è in senso molto evoluto poiché non si abbatte davanti alla perdita di senso, davanti alla fine della grande verità, ma anzi reagisce con tutto se stesso, non si arresta quindi davanti al patimento della caduta, confinandosi all'interno di una mera negazione. Egli sceglie di pensare, ovvero di ripensare la natura delle cose e dell'essere umano e propone quindi una risposta al Nichilismo come svalutazione, propone una nuova tavola di valori.

Andiamo avanti con il dialogo, ripartendo dalla domanda del cronista:

«Non vi sono forse degli atei, che non credono assolutamente nell'altro mondo?»

Egli di nuovo non rispose.

«Giudicate, forse, secondo voi stesso?»

²²¹ *Ibidem*, Parte Prima, Cap. III , VIII, pp. 98-9.

«Ognuno non può giudicare che secondo se stesso» disse arrossendo.
 «La piena libertà ci sarà allora, quando sarà indifferente vivere o non vivere. Ecco lo scopo di tutto.»
 «Lo scopo? Ma allora forse nessuno vorrà più vivere?»
 «Nessuno» rispose risolutamente.
 «L'uomo ha paura della morte, perché ama la vita, ecco il mio parere» osservai, «e così ha ordinato la natura.»²²²

La fiducia riposta in una natura benevola, che benedice ogni atto dell'essere umano guidandolo verso la felicità, è la conseguenza di una fede che pensa la vita come amore della vita, e questa è quella che Carlo Michelstaedter, come abbiamo già visto, chiama propriamente *φιλοψυχία*, è il voler continuare, è Rettorica.

Il Kirillov dostoevskiano incarna la stessa posizione del Goriziano, e infatti tuona:

«È vile e tutto l'inganno sta qui!» disse e gli scintillarono gli occhi.
 «La vita è dolore, la vita è paura e l'uomo è infelice. Ora tutto è dolore e paura. Ora l'uomo ama la vita, perché ama il dolore e la vita. E così hanno fatto. La vita si concede oggi in cambio di dolore e paura e qui sta l'inganno. Oggi l'uomo non è ancora quell'uomo. Vi sarà l'uomo nuovo, felice, superbo. Colui al quale sarà indifferente vivere o non vivere, quello sarà l'uomo nuovo. Colui che vincerà il dolore e la paura, sarà lui Dio. E quell'altro Dio non ci sarà più.»
 «Quindi l'altro Dio esiste secondo voi?»
 «Non c'è, ma c'è. Nella pietra non c'è dolore, ma nella paura della pietra c'è dolore. Dio è il dolore della paura della morte. Chi vincerà il dolore e la paura, quello diventerà Dio. Allora ci sarà una nuova vita, allora ci sarà un uomo nuovo, tutto sarà nuovo... Allora divideranno la storia in due parti: dal gorilla fino alla distruzione di Dio e dalla distruzione di Dio fino...»
 «Dal gorilla?»
 «... fino alla trasformazione fisica della terra e dell'uomo. L'uomo sarà Dio e si trasformerà fisicamente. E il mondo si trasformerà e si trasformeranno le azioni e i pensieri e tutti i sentimenti. Che ne pensate, l'uomo si trasformerà allora fisicamente?»
 «Se sarà indifferente vivere o non vivere, tutti si uccideranno, ed ecco in che cosa consisterà la trasformazione.»
 «Questo non è importante. Uccideranno l'inganno. Chiunque voglia la libertà essenziale, deve avere il coraggio di uccidersi. Chi ha il coraggio di uccidersi, ha scoperto il segreto dell'inganno. Oltre non c'è libertà; tutto è qui e più in là non c'è nulla. Chi ha il coraggio di uccidersi, quello è

²²² *Ivi*.

Dio. Oggi ognuno può far sì che Dio non ci sia più e che non ci sia più nulla. Ma nessuno l'ha ancora fatto.»

«Ci sono stati milioni di suicidi.»

«Ma mai per questa ragione, sempre per paura e non per questo. Non per uccidere la paura. Chi si ucciderà solo per uccidere la paura, quello diventerà subito Dio.»

«Non ne avrà il tempo forse» osservai.

«Questo non importa» rispose con calma, con una fierezza tranquilla, quasi con disprezzo.²²³

Una trasformazione, ovvero un contromovimento: questo rappresenta Kirillov. Il dio in quanto valore supremo non ha migliorato la condizione dell'uomo; al contrario, lo ha reso schiavo della paura e dei pregiudizi e questo è ciò che va cambiato, di più, distrutto. Occorre che dio muoia affinché tutti i suoi figli muoiano con lui, solo così il nuovo uomo sarà egli stesso dio. Non senza più un valore assoluto verso cui tendere, ma un creatore di valori, un individuo libero, superbo e felice, scevro di ogni paura e pregiudizio, pienamente padrone di se stesso e della propria vita, che fa della propria vita una vita che non chiede di continuare perché non ha paura di interrompersi.

L'intero dialogo fra Kirillov e il cronista, che di fatto è un vero e proprio monologo, è la palese dichiarazione di un'idea che, posta in essere e dispiegatasi nella sua chiarezza, culmina in un atto finale: il suicidio. La confessione posta al termine del dialogo («non so come sia per gli altri e sento che non posso essere come tutti. Tutti ci pensano e subito dopo pensano ad altro. Io non posso pensare ad altro, è tutta la vita che penso a una cosa sola. Dio mi ha tormentato tutta la vita») è però il principio: Dio è l'unica cosa che ha contato e conta per Kirillov, è a partire da Dio e quindi nel riferimento ad esso che più o meno consapevolmente l'umanità costruisce e abita il mondo, vive la vita. Eppure tutti si perdono fra tante cose, e si nascondono in esse; mentre Kirillov no. Egli vive completamente all'interno di questo unico riguardo, in questa sola considerazione, nel perenne pensiero di Dio.

Dostoevskij non tratta Kirillov come un semplice Bes, come uno dei tanti furfanti nichilisti che popolano i suoi romanzi, ha per lui un riguardo che si esplicita nella profondità e nella forza delle sue parole, nella fede granitica che Kirillov ripone nella sua istanza di trasformazione. Kirillov non ha infatti due volti, non ha secondi fini, è completamente dedito al pensiero di Dio, esattamente come Dostoevskij. Tuttavia, invece di trovare la fede, egli la perde. Ed è questa la forza più autentica del Nichilismo per lo

²²³ *Ibidem*, p. 100.

scrittore dei *Karamazov*, la capacità di produrre non solo mostri e abiezioni, ma anche uomini dal cuore innocente, pronti a sacrificare la propria anima, senza risparmiarne un solo grammo, condannandoli, tuttavia, a una terribile fine. Il Nichilismo, per Dostoevskij, non è un'opinione o una visione del mondo che può essere semplicemente messa da parte, ma un fenomeno in grado di assorbire nel proprio nulla ogni verità e ogni istinto positivo che dimori nella natura umana, è una forza in grado di piegare anche uno spirito nobile come quello di Kirillov e, azzardando potremmo dire, come quello di Carlo Michelstaedter.

Dostoevskij non conosce Michelstaedter e come detto, non c'è testimonianza della ricezione dello scrittore russo nella produzione di Carlo. Eppure nelle poche pagine sin qui presentate, credo sia già possibile avvicinare il pensiero del Goriziano a quello del Kirillov dostoevskiano.

Dostoevskij attraverso Kirillov ruota intorno a una concezione della morte propria del Nichilismo a cui anche Michelstaedter è decisamente legato: la morte è ciò che va oltre la potenza dell'essere umano, davanti alla quale si è indifesi. Il dolore e la paura sono le esperienze fondamentali nel riferimento al dio, le monete con cui i mortali commerciano con esso.

La *φιλοψυχία* trascina al guinzaglio l'anima spaventata dalla morte verso una soddisfazione dei propri bisogni che sospenda il dolore; alla paura e al dolore che in essa pulsano, offre un rimedio futuro e sempre realizzabile.

Il dio di Kirillov *non c'è, ma c'è* in quanto paura. Non è solo questione di un giudizio che dopo la morte attende l'essere umano, e che quindi ne condizionerebbe l'agire, ma è la perenne testimonianza della morte, della mancanza di libertà di colui che è sempre a un passo da essa, che non ama la vita perché la vita è dolore, ma vive perché ha paura di morire. Come in Michelstaedter, anche nel romanzo di Dostoevskij l'amore per la vita non è altro che la paura di morire. E il dolore e la paura sempre si incontrano alimentandosi l'uno con l'altra: di nuovo, quindi, abbiamo un dolore che è lacerazione e mancanza. In Kirillov ciò che manca è la libertà: «Se dio esiste la volontà è tutta sua», dirà nel dialogo con Stavrogin più avanti nel romanzo; in Michelstaedter ciò che manca è la compiutezza, l'unità, l'Essere, ma questi sono tutti sinonimi, nel Goriziano, di libertà.

Nei *Figli del Mare*²²⁴, poemetto scritto nel settembre del 1910, meno di due mesi prima del suo suicidio, Carlo Michelstaedter racchiude, a mio parere, tutti i contenuti fondamentali della PR, esprimendo l'essenza della Persuasione proprio attraverso una meditazione sulla morte.

Il componimento conta 169 versi dispiegati in 6 strofe senza una ripartizione ordinata; la metrica non sembra seguire alcun canone, si alternano ottonari, novenari, decasillabi ed endecasillabi, come spesso accade nei componimenti poetici di Michelstaedter²²⁵; il contenuto, di fatto, sovrasta la forma. I Figli del Mare è un poemetto allegorico intessuto di miti e pervaso da una dolorosa sensazione di fine imminente. Vi si percepiscono, abbastanza chiaramente a mio avviso, gli echi delle letture leopardiane, in particolar modo quelle dei canti del ciclo di Aspasia, ma è vero senz'altro, come ben sottolinea Maurizio Pistelli nel suo *Carlo Michelstaedter: poesia e ansia di assoluto*, che *I Figli del Mare* (Il titolo è apocrifo, inserito da Arangio Ruiz), nascono:

di certo sotto l'influsso delle appassionate letture ibseniane, in particolare del dramma *La donna del mare*.²²⁶

I protagonisti sono Itti e Senia, due creature immortali strappate via «Dalla pace del mare lontano \ dalle verdi trasparenze dell'onde \ dalle lucenti grotte profonde \ dal silenzio senza richiami», e condannate «a vivere la morte», esiliate quindi, senza possibilità alcuna possibilità di ritorno, «sul suolo triste sotto il sole avaro», sulla terra dove vivono, afflitti e piegati, i mortali.

Leggiamo la prima strofa:

1. Dalla pace del mare lontano
2. dalle verdi trasparenze dell'onde
3. dalle lucenti grotte profonde
4. dal silenzio senza richiami -
5. Itti e Senia dal regno del mare
6. sul suolo triste sotto il sole avaro
7. Itti e Senia si risvegliano
8. dei mortali a vivere la morte.

²²⁴ Michelstaedter Carlo, *Poesie*, cit., pp. 79-84.

²²⁵ cfr. capitolo: Un esempio storico, p. 151.

²²⁶ Pistelli Maurizio, *Carlo Michelstaedter: poesia e ansia di assoluto*, Donzelli, Roma, 2009, p. 74.

9. Fra le grigie lagune palustri
10. al vario trasmutar senza riposo
11. al faticare sordo ansioso
12. per le umide vie ritorte
13. alle mille voci d'affanno
14. ai mille fantasmi di gioia
15. alla sete alla fame allo spavento
16. all'inconfessato tormento -
17. alla cura che pensa il domani
18. che all'ieri aggrappa le mani
19. che ognor paventa il presente più forte
20. al vano terrore della morte
21. fra i mortali ricurvi alla terra
22. Itti e Senia i principi del mare
23. sul suolo triste sotto il sole avaro
24. Itti e Senia si risvegliaro. -

Si comincia da un doloroso esilio: Itti e Senia si risvegliano lontano da casa, da quel mare²²⁷ che è l'immagine della libertà per Carlo, la metafora della pienezza. Infatti ogni cosa che tocca il mare da esso viene riflessa: la luce come la barca, le stelle e la luna. Nel suo silenzio pullula la vita, nessun suono è rumore, nessun atto turba la sua immensa, distesa, quiete. Il mare è sempre se stesso anche nel movimento, nell'altalenante risacca delle onde gonfiate dal vento, perché le onde vengono dal mare e a lui tornano, sempre ritornano.²²⁸I principi del mare si risvegliano sulla terra ferma, sul mondo dei mortali, li

²²⁷ Le metafore appartenenti al mondo marino, saranno presenti in tutta la produzione michelstaedteriana. A tal proposito bene sottolinea Pierandrea Amato nel suo *L'attimo persuaso, filosofia e letteratura in Carlo Michelstaedter* (in Studi Goriziani n. 89-90, Messina, p. 190): «Per rendere la persuasione un'alternativa vivibile non solo nella scrittura, Michelstaedter indica all'uomo persuaso il suo luogo: il mare. Nella catastrofe – nel pericolo dell'attimo irripetibile – dobbiamo liberare l'agire, rifiutando l'angoscia senza scampo del deserto. Il mare è lo spazio del persuaso. Il mare è l'ou-topia, il suo mai luogo privo di confini dove sempre si è stranieri, presenti solo a se stessi, è il luogo dove sentirsi, ovunque – come mai – nella propria casa. Il mare – prima delle due guerre mondiali – è la terra senza leggi, dove padroni non sono gli stati, piuttosto i pirati, dove ogni individuo può affermarsi e non cedere, non più osservato dalla violenza di un'organizzazione che lo trascende. È il territorio del persuaso ormai libero dal se stesso sofferente, unico amministratore della vita donatagli. Per lui ogni azione è la risolutiva, l'ultima, ogni gesto può essere quello estremo. [...] Il mare è il luogo della libertà che Michelstaedter sogna per la sua vita dispensata dall'agire soffocante che la società pretende».

²²⁸ A Chiavacci, il 4 agosto 1908, Carlo scrive: «è come un mare ondeggiante, che riflette tutte le luci, che rispecchia tutte le coste e tutti i cieli; ma nel punto che li rispecchia li infrange, ma il fondo resta torpido e

dove tutto è triste e il sole è avaro e non si rispecchia nella polvere. Gli esseri umani sono per Carlo perennemente ricurvi: e questo forse è un richiamo all'incipit della PR, alla natura del peso. La terra ferma è descritta con toni desolanti e con immagini quasi nauseanti (*grigie lagune palustri*) luoghi di affanno e paura, perché la vita *rettorica* è un *faticare sordo e ansioso*, una costante fame di tempo che fugge. La prole *rettorica*, del presente, non sa che farsene. Avendo cura del futuro si aggrappa con forza al passato, con la speranza che in ciò che verrà ci sarà il riposo *dall'inconfessato tormento*, un rifugio dalla morte.

Andiamo avanti:

25. Ebbero padre ed ebbero madre
26. e fratelli ed amici e parenti
27. e conobbero i dolci sentimenti
28. la pietà e gli affetti e il pudore
29. e conobbero le parole
30. che conviene venerare
31. Itti e Senia i figli del mare
32. e credettero d'amare.
33. E lontani dal loro mare
34. sotto il pallido sole avaro
35. per il dovere facile ed amaro
36. impararono a camminare.
37. Impararono a camminare
38. per le vie che la siepe rinserra
39. e stretti alle bisogna della terra
40. si curvarono a faticare.
41. Sulle pallide facce il timore
42. delle piccole cose umane
43. e le tante speranze vane
44. e l'ansia che stringe il core.

oscuro e non sa il vigore e la forma della sua vita. Così sono ora lieto ora triste, ora calmo e ora burrascoso e sento il soffio di tutti i venti. Certo quello che non ha il mare io ho: il tormento ininterrotto delle azioni passate e del lavoro futuro, delle aspirazioni diverse e insoddisfatte; la coscienza della mia nullità in questo mondo che vive sia d'azioni che di pensiero, che d'arte; della mia vita che si dissolve in una aspettativa di che? nell'illusione di un formarsi progressivo che non esiste, di un accumulare che non avviene, o avviene come quello della sabbia che l'onda porta e poi disperde».

Itti e Senia, confinati in quel mondo senza felicità né bellezza, cominciano la loro vita umana, e così incontrano *le parole che conviene venerare*: la Rettorica. Anche l'amore, in un mondo *rettorico*, non è che una parola, una convenzione, un segno vuoto legato ad altre assenze. Per questo i figli del mare non amano, ma *credettero d'amare*. Lontani dalla pienezza senza peso del mare, i due nobili esuli incontrano il peso, cominciano a camminare, *impararono a camminare*. Nel bisogno *rettorico*, cioè nella naturale tendenza del peso a mancare di se stesso, Itti e Senia incontrano le *piccole cose umane*, vane come tutto è vano nella vita *rettorica*. Esse sono una costellazione senza luce composta da gesti vuoti, come quelli che si fanno con le mani quando manca l'aria, e così anche i volti divengono pallidi, lontani dal sole caldo del mare, stretti in un'ansia costante di assoluto.

Terza strofa:

45. Ma nel fondo dell'occhio nero
46. pur viveva il lontano dolore
47. e parlava la voce del mistero
48. per l'ignoto lontano amore.
49. E una sera alla sponda sonante
50. quando il sole calava nel mare
51. e gli uomini cercavano riposo
52. al lor ozio laborioso
53. Itti e Senia alla sponda del mare
54. l'anima solitaria al suono dell'onde
55. per le sue corde più profonde
56. intendevano vibrare.
57. E la vasta voce del mare
58. al loro cuore soffocato
59. lontane suscitava ignote voci,
60. altra patria altra casa un altro altare
61. un'altra pace nel lontano mare.
62. Si sentirono soli ed estrani
63. nelle tristi dimore dell'uomo
64. si sentirono più lontani
65. fra le cose più dolci e care.
66. E bevendo lo sguardo oscuro
67. l'uno all'altra dall'occhio nero
68. videro la fiamma del mistero
69. per doppia face battere più forte.
70. Senia disse: "Vorrei morire"

- 71. e mirava l'ultimo sole.
- 72. Itti tacque, che dalla morte
- 73. nuova vita vedeva salire.
- 74. E scorrendo l'occhio lontano
- 75. sulle sponde che serrano il mare
- 76. sulle case tristi ammucciate
- 77. dalle trepide cure avare
- 78. "Questo è morte, Senia" - egli disse -
- 79. "questa triste nebbia oscura
- 80. dove geme la torbida luce
- 81. dell'angoscia, della paura.

È questa la strofa della coscienza del dolore, della miseria di una vita che dipende, che non è persuasa in se stessa, Senia, creatura ormai esausta, invoca la morte, la fine di ogni patimento, la fine del peso. Ma Itti comprende, si accende in lui la persuasione: «*Questo è morte, Senia*»; la morte è la vita *rettorica*. La morte è la paura della morte, è la fuga dalla morte, è la vita del peso che trascorre ogni suo attimo legata al gancio che la trattiene, è il gancio, la morte.

La quarta strofa del componimento è per Carlo la voce della Persuasione:

- 82. Altra voce dal profondo
- 83. ho sentito risonare
- 84. altra luce e più giocondo
- 85. ho veduto un altro mare.
- 86. Vedo il mar senza confini
- 87. senza sponde faticate
- 88. vedo l'onde illuminate
- 89. che carena non varcò.
- 90. Vedo il sole che non cala
- 91. lento e stanco a sera in mare
- 92. ma la luce sfolgorare
- 93. vedo sopra il vasto mar.
- 94. Senia, il porto non è la terra
- 95. dove a ogni brivido del mare
- 96. corre pavido a riparare
- 97. la stanca vita il pescator.
- 98. Senia, il porto è la furia del mare,
- 99. è la furia del nembo più forte,

100. quando libera ride la morte

101. a chi libero la sfidò".

Il porto è la furia del mare: questa è l'immagine della Persuasione. Ogni riparo dalla morte, ogni tentativo di fuggirla è soltanto un'esposizione ad essa; la morte vive nella vita fin quando la si teme, ovvero fin quando si inventano sistemi per controllarla, per rimandarla. E questo è Nichilismo per Michelstaedter: è il vivere una vita all'ombra della morte, consegnandosi a una continua battaglia fra la presenza e il nulla che la invade in ogni suo movimento.

Ecco allora sollevarsi un canto di liberazione, poiché il persuaso è colui che è libero dalla morte, che ride di essa perché essa non c'è: non esiste che nella paura cioè in una vita che costantemente le rende conto. Ecco la sfida del persuaso: il superamento del nulla, ossia il far della morte un nulla.

Tuttavia, nel prosieguo del poemetto, torna il richiamo del mondo, e questa è l'ennesima prova che Carlo dà del fatto che le sue parole non persuaderanno nessuno, poiché non le parole persuadono, ma solo gli atti.

Scossa dalla forza del mondo vacilla la persuasione ancora non matura, perché l'essenza del mondo è nichilista, la sua parola è sempre Rettorica:

102. Così disse nell'ora del vespro

103. Itti a Senia con voce lontana;

104. dalla torre batteva la campana

105. del domestico focolare:

106. "Ritornate alle case tranquille

107. alla pace del tetto sicuro,

108. che cercate un cammino più duro?

109. che volete dal perfido mare?

110. Passa la gioia, passa il dolore,

111. accettate la vostra sorte,

112. ogni cosa che vive muore

113. e nessuna cosa vince la morte.

114. Ritornate alla via consueta

115. e godete di ciò che v'è dato:

116. non v'è un fine, non v'è una meta

117. per chi è preda del passato.

118. Ritornate al noto giaciglio

119. alle dolci e care cose

120. ritornate alle mani amorose

121. allo sguardo che trema per voi
122. a coloro che il primo passo
123. vi mossero e il primo accento,
124. che vi diedero il nutrimento
125. che vi crebbe le membra e il cor.
126. Adattatevi, ritornate,
127. siate utili a chi vi ama
128. e spegnete l'infausta brama
129. che vi trae dal retto sentier.
130. Passa la gioia, passa il dolore,
131. accettate la vostra sorte,
132. ogni cosa che vive muore
133. nessuna forza vince la morte".

Il ritorno della parola *rettorica* è segnato ritmicamente dalla ripetizione di una quartina che suona quasi come una filastrocca: «Passa la gioia, passa il dolore, \ accettate la vostra sorte, \ ogni cosa che vive muore \ e nessuna cosa vince la morte.». Qui si gioca il destino dei Figli del mare: la campana del focolare domestico comincia a battere ed è come se qualcosa li stesse richiamando. Non si sa chi sia a parlare, è una voce.... è la voce del mondo che parla. Quella di Aristotele e delle sue categorie, quella della sufficienza *rettorica* che rimarca la paura e che invoca la resa, dice: che valore ha una battaglia senza vittoria? Se comunque si deve morire perché non c'è forza che può vincere la morte, perché morire adesso e non tra qualche anno? Perché non sedersi al caldo, lontano dalla tempesta, fra le *dolci e care cose*, dispensando piccoli gesti, rassegnandosi e accettando così la mutevolezza della vita, la continua fine dei dolori e dei piaceri... perché sognare il mare, se anche qui sulla terra, alla fine, qualcosa si può sempre fare?

134. Soffocata nell'onda sonora
135. con l'anima gonfia di pianto
136. ascoltava l'eco del canto
137. nell'oscurità del cor,
138. e con l'occhio all'orizzonte
139. dove il ciel si fondeva col mare
140. si sentiva vacillare
141. Senia, e disse: "Vorrei morire".
142. Ma più forte sullo scoglio
143. l'onda lontana s'infranse

144. e nel fondo una nota pianse
145. pei perduti figli del mare.
146. "No, la morte non è abbandono"
147. disse Itti con voce più forte
148. "ma è il coraggio della morte
149. onde la luce sorgerà.
150. Il coraggio di sopportare
151. tutto il peso del dolore,
152. il coraggio di navigare
153. verso il nostro libero mare,
154. il coraggio di non sostare
155. nella cura dell'avvenire,
156. il coraggio di non languire
157. per godere le cose care.
158. Nel tuo occhio sotto la pena
159. arde ancora la fiamma selvaggia,
160. abbandona la triste spiaggia
161. e nel mare sarai la sirena.
162. Se t'affidi senza timore
163. ben più forte saprò navigare,
164. se non copri la faccia al dolore
165. giungeremo al nostro mare.
166. "Senia, il porto è la furia del mare,
167. è la furia del nembo più forte,
168. quando libera ride la morte
169. a chi libero la sfidò".

La quinta strofa è una risposta alle prime tre, e lo è nelle immagini e nel registro. Il senso di ristrettezza e di soffocamento della vita *rettorica*, della misera sosta sulla terraferma, viene qui soverchiato dall'impeto selvaggio della rinascita e del mare; la parola "coraggio" è ripetuta quattro volte, è come un tamburo che detta la marcia.

Il coraggio è la risposta a quella volontà di continuazione che è il motore della Rettorica.²²⁹ L'ultima strofa è la ripetizione del primo sorgere della Persuasione, ma ora

²²⁹ È interessante anche qui la somiglianza di questo discorso con quello che Dostoevskij fa attraverso il Raskol'nikov di Delitto e Castigo, quando dice: «Dov'è che ho letto che un condannato a morte, un'ora prima di morire, diceva o pensava che, se gli fosse toccato vivere in un posto qualsiasi, in alto, su una roccia, e su una piazzuola così stretta da poterci posare soltanto i due piedi, e intorno ci fossero dei precipizi, o l'oceano, o

siamo di fronte alla sintesi di una liberazione che conosce compiutamente i mezzi di cui dispone: il coraggio di «strappar via da sé la trama delle dolci e care cose», di prendersi ciò che è proprio, il presente.

Così, come un ultimo sussulto, si desta finalmente matura la Persuasione. Il tentativo finale della Rettorica di guadagnarsi ancora più mondo ha sortito l'effetto opposto, ora la liberazione è completa. Itti e Senia possono tornare nel mare a sfidare la morte, liberi da essa di nuovo, ma in un modo tutto diverso, da mortali.

Questa è l'unica felicità possibile, quella della libera Persuasione.

Come per Itti e Senia, anche per Kirillov la felicità nasce dalla libertà e dall'appropriazione di se stessi, non da una battaglia contro l'infelicità, ma dal sapersi felice. È questo, del resto, il tema del dialogo tra Kirillov e Stavrogin, dove il primo rivela pienamente il suo contromovimento:

«A quanto pare siete molto felice, Kirillov?»

«Sì, molto felice» rispose l'altro, come se dicesse la cosa più comune del mondo.

«Eppure ancora così recentemente eravate afflitto; eravate arrabbiato con Liputin?»

«Uhm... adesso non rimprovero nessuno. Allora non sapevo ancora di essere felice. Non avete mai visto una foglia, una foglia d'albero?»

«Sì.»

«Non molto tempo fa ne ho visto una gialla, con un po' di verde, marcita sui lati. Il vento la portava. Quando avevo dieci anni, d'inverno chiudevo apposta gli occhi, mi immaginavo una foglia, verde lucente con le nervature e il sole che brillava. Riaprivo gli occhi e non credevo a nulla, perché quello era molto bello e li chiudevo di nuovo.»

«Cos'è, un'allegoria?»

«N-no!... perché mai? Non è un'allegoria, ma una semplice foglia, solo una foglia. La foglia è bella. Tutto è bello.»

«Tutto.»

«Tutto. L'uomo è infelice perché non sa di essere felice; solo per questo. Tutto, tutto qui! Chi riuscirà a capirlo, diventerà subito felice, immediatamente. Questa suocera morirà, ma la bambina rimarrà: tutto è bene. L'ho scoperto improvvisamente.»

«E se uno muore di fame, se uno oltraggia o disonora la bambina, è bene?»

tenebre eterne, eterna solitudine e eterna bufera, e rimaner così, sul suo fazzoletto di terra, per tutta la vita, per mille anni, per l'eternità, bene, era meglio vivere così che morire subito! Pur di vivere, vivere, vivere! In qualunque modo, ma vivere!... Quale verità! Signore, che verità! L'uomo è un vigliacco! Ed è un vigliacco chi lo chiama vigliacco per questo! (Dostoevskij Fëdor M., *Delitto e castigo*, cit., p. 199).

«Sì, è bene. Chi si romperà la testa a causa di una bambina, è bene; e chi non si romperà la testa, anche questo è bene. Tutto è bene, tutto. Tutto è bene per colui che sa che tutto è bene. Se sapessero di stare bene, starebbero bene, ma finché non sapranno di stare bene, staranno male. Ecco tutta l'idea, tutto, non ce n'è un'altra.»²³⁰

L'umanità è infelice perché non sa di essere felice. È questo un pericoloso giocare al limite della morale e Stavrogin provoca subito il “tutto è bene” di Kirillov con l'immagine tanto cara anche a Ivan Karamazov, quella dell'offesa al bambino; eppure Kirillov non trema e risponde, quasi come un folle, che tutto, tutto è bene, se lo si sa.

«Gli uomini non sono infelici perché muoiono; muoiono perché sono infelici»²³¹: questa frase, che sembra sposarsi con le parole di Kirillov, è invece di Carlo Michelstaedter. Sia per il demone dostoevskiano che per il goriziano, infatti, la morte può essere vinta a partire dal superamento di quelle conseguenze che nascono dal sentimento di ineluttabilità della morte. Il dolore è male ed esso dà vita alla paura, che a sua volta nutre il dolore. Così l'essere umano si scopre infelice e muore, ma se sapesse che è possibile un dolore che sia gioia, perché è scevro della paura, perché è pienezza, libertà e possesso di tutta la volontà, allora sarebbe felice; e se si sapesse felice sarebbe buono, non userebbe violenza.

Aggiunge Kirillov:

«Sono cattivi» ricominciò a un tratto, «perché non sanno di essere buoni. Quando lo sapranno, non violenteranno più la bambina. Bisogna che sappiano che sono buoni e tutti diventeranno subito buoni, dal primo all'ultimo.»²³²

Una nuova umanità è possibile solo alla luce di una libertà che è vittoria e viceversa, sconfiggere la morte vuol dire non dover più fare i conti nella vita con essa, liberarsene. Ciò che così rimane è la vita, e la vita è felicità.

Ma fin qui sono parole. Come si vincono, in pratica, il dolore e la paura della morte? Come si libera la vita dalla presenza terribile, in ogni suo istante, della fine? Come si uccide Dio?

²³⁰ Dostoevskij Fëdor M., *I demoni*, cit., Parte Seconda, Cap. I, V, pp. 209-10.

²³¹ Michelstaedter Carlo, *Il dialogo della Salute e altri dialoghi*, Adelphi, Milano, 1998, p. 42.

²³² Dostoevskij Fëdor M., *I demoni*, cit. Parte Seconda, Cap. I, V, p. 210.

«[...] La vita esiste, la morte non esiste affatto.»

«Avete cominciato a credere nella eternità della vita futura?»

«No, non nella eternità della vita futura, ma di questa vita. Ci sono dei momenti, voi arrivate a certi momenti in cui il tempo si ferma e diventa eterno.»

«Sperate di arrivare a un simile momento?»

«Sì.»

«È poco probabile che sia possibile nel nostro tempo» rispose Nikolaj Vsevolodovič, senza alcuna ironia, lentamente e pensoso.

«Nell'Apocalisse l'angelo giura che il tempo non esisterà più.»

«Lo so. Questo là è detto molto giustamente, con chiarezza e precisione. Quando tutto l'uomo raggiungerà la felicità, il tempo non vi sarà più, perché non occorrerà. È una idea molto giusta.»

«Dove, dunque, lo nasconderanno?»

«In nessun posto lo nasconderanno. Il tempo non è un oggetto, è un'idea. Si spegnerà nella mente.»²³³

Vincere la morte vuol dire vincere la temporalità. Kirillov però non parla di un'eternità dopo la vita. Egli esattamente come Michelstaedter, intende l'eternità *nella* vita, ovvero la padronanza di un presente non più soggetto al futuro né al passato, il sostare in un tempo unico ove tutto è presente.

Kirillov crede che la vittoria sulla morte sia possibile solo nell'assenza di differenza tra il vivere e il morire; il che non significa assolutamente che la vita non abbia valore, ma solo che la morte non può sottrarre alla vita alcun valore. La compiutezza del Persuasio arriva allo stesso punto, al non mancare di nulla e all'immunità dalla privazione della morte, attraverso però il pieno possesso della vita in quanto costante creazione del proprio fine. Sia Kirillov che Michelstaedter parlano però della sconfitta della morte per mezzo del superamento di essa: così infatti viene superato il limite estremo della vita, poiché se in nessun attimo vi è mai la minaccia della fine, ogni attimo è perennemente eterno.

Ora resta necessario chiarire un altro punto della teoria di Kirillov: perché il suicidio? Forse che per sconfiggere la paura della morte occorra uccidersi? Sembra dire questo, Kirillov, ma in realtà egli sta parlando solo del proprio suicidio, della sua missione. Nella sua filosofia, affinché l'umanità si trasformi occorre infatti un primo sacrificio; affinché l'umanità sia liberata, un primo uomo deve spezzare le catene e mostrare questo atto di ribellione. Costui sarà l'uomo-Dio, e non il Dio-uomo, né vi sarà nessuna

²³³ *Ibidem*, pp. 208-9.

volontà fuori da quella dell'essere umano stesso, che sarà il padrone e il pastore del suo gregge, dei suoi desideri, delle sue azioni e della sua felicità:

«Chi insegnerà che tutti sono buoni, colui compirà il mondo.»

«Colui che lo ha insegnato è stato crocefisso.»

«Egli verrà e il suo nome sarà uomo-Dio.»

«Dio-uomo?»

«Uomo-Dio, in questo sta la differenza.»²³⁴

La differenza non è semantica, in essa si esprime la chiave di volta del pensiero sulla libertà di Kirillov, l'uomo-Dio è il padrone di tutta la volontà, è il liberato poiché:

«Se non c'è Dio, io sono Dio.»

«Questo punto non sono mai riuscito a capirlo: perché voi siete Dio?»

«Se Dio c'è, tutta la volontà è sua, e io non posso sottrarmi alla sua volontà. Se non c'è, tutta la volontà è mia, e sono costretto ad affermare il libero arbitrio.»

«Il libero arbitrio? E perché siete costretto ad affermarlo?»

«Perché tutta la volontà è diventata mia. Possibile che nessuno sulla terra, una volta chiuso con Dio e credendo nel libero arbitrio, non abbia il coraggio di proclamare il libero arbitrio nella sua espressione più piena? È come un povero che ha ricevuto un'eredità e ha paura, non osa avvicinarsi al sacco del denaro, ritenendosi troppo debole per possederlo. Io voglio affermare subito il libero arbitrio. Sarò il solo, ma lo farò.»

«E fatelo.»

«Sono obbligato a spararmi perché l'espressione più piena del mio libero arbitrio è uccidere me stesso.»²³⁵

Kirillov proclama il suicidio come estremo atto di affermazione, e abbiamo già visto come egli non sostenga affatto che il suicidio sia necessario, ma che l'essere sempre pronti a compierlo è in realtà il fondamento della trasformazione in uomo-Dio. Il massimo arbitrio infatti risiede nel togliersi la vita e nel rendere la morte impotente; tuttavia l'atto in sé vale solo per il fondatore, poiché egli è colui che insegna l'uomo-Dio proclamando l'arbitrio con il proprio esempio.

Michelstaedter, d'altro canto, si suicida, ma non propone il suicidio come soluzione per l'umanità; anzi: parole dure si leggono nei suoi carteggi contro di esso. Ciò di

²³⁴ *Ivi.*

²³⁵ *Ibidem*, Parte Terza, Cap. VI, II, p. 553.

cui il goriziano si fa araldo è semmai l'esposizione alla *tempesta*, come abbiamo visto nei *Figli del Mare*, l'appropriazione del dolore che non fa più paura ed è, anzi, necessario (diviene gioia), poiché tutto, all'interno di un sé compiuto, è necessario.

Dunque in Kirillov l'uomo vince il dolore sconfiggendo la paura e così diviene superbo e felice; uccidendo l'inganno si appropria dell'unica libertà reale, padrone di tutta la volontà; in Michelstaedter l'uomo vince la paura appropriandosi del dolore, e così, consapevole che «la vita è tutta una dura cosa»²³⁶, egli trova pace in ogni attimo persuaso, che è un secolo della vita altrui. In quell'attimo egli crea il suo mondo, è padrone di tutto il suo tempo, sempre. E «il tempo», ripetendo quanto già citato in uno dei monologhi di Kirillov, «si spegnerà nella mente».

Sia nella tesi dostoevskiana incarnata in Kirillov, sia nell'idea di Persuasione di Carlo Michelstaedter la vittoria sulla paura passa per quella sulla morte e sconfitta la paura, anche il dolore è superato; poiché colui che non fugge dalla morte, che non teme il masso, che non ha peso, è il libero: è l'arbitro di se stesso e in sé ha tutta la sua vita, tutta la volontà²³⁷, e la morte di nulla può privarlo.

In Leopardi invece, non si dà una via per vincere il dolore; esso è la trama di ogni cosa che vive, non esiste quindi un altro senso per la vita umana in grado di vincere la verità, perché la verità in Leopardi non è storica, è assoluta. Non c'è un ente colpevole, nella storia, di una mistificazione della verità. Nessuno l'ha resa generatrice di dolore attraverso uno sbaglio o un atto pernicioso, ogni fraintendimento, se ce ne sono stati prima del *secol superbo e sciocco*, e gli eventuali errori commessi nelle epoche della storia umana, dipendono solo dal modo in cui, di volta in volta, ogni popolo ha affrontato la verità, cioè che *tutto è dolore*. In Leopardi non vi è una Rettorica, quindi, che nasconde la verità (proprio come in Michelstaedter) e non c'è un errore nella custodia del sacro che dà vita al nulla (come in Dostoevskij), il male originario è insito nelle cose, la verità

²³⁶ Michelstaedter Carlo, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p. 83.

²³⁷ È suggestiva, a mio avviso, l'idea che il possesso della piena volontà proclamato da Kirillov, sia in qualche modo una risposta affermativa alla domanda che a Dio pone il *Brand* ibseniano (dramma, per altro, che è insieme all'onirico *Peer Gynt* sempre di Ibsen, accompagnarono le riflessioni di Michelstaedter sino alla fine), quando egli dice: «Rispondimi o Dio nell'ora in cui la morte mi investe, non è dunque sufficiente tutta la volontà di un uomo a conseguire una sola parte di salvezza?». L'unica salvezza per Kirillov è proprio quella della piena volontà, poiché soltanto in essa è custodita l'irrelevanza di ogni possibile risposta di Dio, la fine quindi del Dio e l'inizio dell'Uomo-Dio.

è terribile e immutabile, la si può solo patire Tuttavia la storia umana è fatta anche di grandi imprese, non solo di fallimenti e passività inani, è costellata di gesta eroiche, di conquiste e di vittorie.

Ogni grande opera umana per Leopardi nasce da un unico genere di passioni:

Per li fatti magnanimi è necessaria una persuasione che abbia la natura di passione, e una passione che abbia l'aspetto di persuasione appresso quello che la prova.²³⁸

Ma la persuasione leopardiana è l'esatto opposto di quella di Carlo Michelstaedter, per il poeta infatti, essa non nasce da una verità che vince la menzogna, ma sorge da un'illusione che soppesce la verità.²³⁹

Leopardi, proprio come il Kirillov dostoevskiano e come Carlo Michelstaedter, sostiene che la paura della morte proviene dall'ignoranza della verità. Tuttavia, a differenza loro, il poeta non propone un'altra verità, perché ai suoi occhi essa non esiste, perché non c'è un mistero che il terrore della morte cela, né c'è, per gli uomini tutti, una qualsivoglia possibilità di vittoria della vita sulla morte.

Lo sgomento davanti all'ultima ora deriva dalla falsa convinzione che la vita sia un *bene* e che la morte sia un *male*. Questo è l'errore per Leopardi: il costante rifiuto che gli uomini operano davanti ai preziosi doni della morte.

In altri tempi ho invidiato gli sciocchi e gli stolti, e quelli che hanno un gran concetto di se medesimi; e volentieri mi sarei cambiato con qualcuno di loro. Oggi non invidio più nè stolti nè savi, nè grandi nè piccoli, nè deboli nè potenti. Invidio i morti, e solamente con loro mi cambierei. Ogni immaginazione piacevole, ogni pensiero dell'avvenire, ch'io fo, come accade, nella mia solitudine, e con cui vo passando il tempo, consiste nella morte, e di là non sa uscire.²⁴⁰

²³⁸ Leopardi Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, cit., Pa 125, p. 58.

²³⁹ Quelle di cui parla il poeta della *Ginestra* sono le passioni che scaturiscono dagli ideali, dalle illusioni di patria, amore, libertà, che sono il cemento che rapprende i rapporti fra le genti. Questa solidale unione è anche opera del poeta, colui che invero custodisce e accende quelle passioni, poiché la poesia è anche educazione e stimolo al vivere congiunti, come Leopardi stesso chiosa nello *Zibaldone*: «Così gli antichi e primi poeti e sapienti facevano servire l'immaginazione de' popoli, e le invenzioni e favole proprie a' bisogni e comodi della società, conformando quelle a questi, e si verifica il detto di Orazio nella poetica ch'essi furono gli istitutori e i fondatori del viver cittadino e sociale, onde Orfeo ed Anfione furono eziandio tenuti per fondatori di città». E potremmo dire quindi che è propria del Nichilismo, per Leopardi, anche questa dimenticanza della virtù poetica, del canto della solidarietà.

²⁴⁰ Leopardi Giacomo, *Dialogo di Tristano e di un Amico*, in *Operette Morali*, cit., pp. 286-7.

Sono le parole del Tristano, protagonista di una delle più celebri *Operette Morali* leopardiane.

Se è certamente vero che il tema della morte attraversa tutta la produzione del poeta, è nel decennio che va dal 1824 (anno in cui prende forma in particolare il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*) al 1834 (quando il poeta termina il *Ciclo di Aspasia*), in cui Leopardi dà forma compiuta all'idea della morte come sollievo, tema caro agli amati stoici²⁴¹, e all'idea della fine diviene interruzione del dolore, cioè della vita. D'altronde, la vita può apparire *cosa arcana e stupenda*²⁴² soltanto agli occhi dei morti.

Senia voleva morire perché la sua vita lontana dal mare era fatta solo di umiliazioni e di vani gesti, di sentimenti non reali, di cose che non erano mai le sue cose. Forse Leopardi l'avrebbe accompagnata nel suo viaggio, avrebbe benedetto quel proposito, come fece con Saffo, Bruto e Porfirio. Carlo invece si oppone: il dolore è vita, l'infelicità è vita, tutto è vita per Itti. Per il persuaso il dolore è gioia, questa è la vita che vince la morte! Il desiderio della morte è infatti solo il frutto di una mancanza di vita, non è un atto di liberazione dal dolore, ma una forma del dolore.

La volontà di uccidersi di Senia, per Michelstaedter, nasce in seno al Nichilismo della vita *rettorica*. Ma i Principi del mare, in altri cieli e in altri elementi, avevano vissuto la loro vita in un tempo immortale, tanto da avvertire che quella sulla terraferma invece, vita non era. Prima che la Rettorica li *coinvoltasse* nella sua realtà tentasse di imporsi su di loro con la sua voce distante, Itti e Senia conoscevano la libertà, la persuasione. Da questa frattura fra ciò che è davvero e ciò che si tramuta costantemente in altro, fra interiorità ed exteriorità, sorge in loro il rifiuto di quelle vane promesse, di quel mondo in cui si cammina curvi. Eppure, appartiene all'opposizione anche la scelta della fine, il suicidio, non solo la battaglia e il coraggio che Itti invoca, ma anche la resa finale, il volersi dare la morte di Senia. E questo è Nichilismo.

Quando Leopardi fa dire al suo Porfirio:

²⁴¹ Segnalo in merito al rapporto stoicismo-Leopardi, un articolo (pubblicato e reperibile online sul Giornale-difilosofia.net/filosofiaitaliana.it) scritto da Morris Karp dal titolo giustappunto: *Leopardi e lo stoicismo*.

²⁴² Leopardi Giacomo, *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue Mummie*, in *Operette Morali*, cit., p. 182.

La verità è questa, Plotino. Quella natura primitiva degli uomini antichi, e delle genti selvagge e incolte, non è più la natura nostra: ma l'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo di quella prima. Non era naturale all'uomo da principio il procacciarsi la morte volontariamente: ma né anco era naturale il desiderarla. Oggi e questa cosa e quella sono naturali; cioè conformi alla nostra natura nuova: la quale, tendendo essa ancora e movendosi necessariamente come l'antica, verso ciò che apparisce essere il nostro meglio; fa che noi molte volte desideriamo e cerchiamo quello che veramente è il maggior bene dell'uomo, cioè la morte.

E non è maraviglia: perciocché questa seconda natura è governata e diretta nella maggior parte dalla ragione. La quale afferma per certissimo, che la morte, non che sia veramente un male, come detta la impressione primitiva; anzi è il solo rimedio valevole ai nostri mali, la cosa più desiderabile agli uomini, e la migliore. [...] il qual desiderio e amore, che secondo natura, non sarebbe potuto nascere; e stando la infelicità generata dall'alterazione nostra, e non voluta dalla natura; saria manifesta repugnanza e contraddizione, che ancora avesse luogo il divieto naturale di uccidersi. Questo pare a me che basti, quanto a sapere se l'uccider se stesso sia lecito. Resta se sia utile.²⁴³

Il poeta sta proclamando, e ne sembra pienamente consapevole, la nascita di un nuovo modo – moderno – di sentire la vita; attraverso la ragione, infatti, e quindi attraverso la conoscenza del vero, la morte non appare più come male e il desiderio del suicidio trova uno spazio che prima non c'era, trova legittimità nella vita alla luce di una nuova realtà.

Anche questo è Nichilismo.

E se è vero che non è soltanto a partire dall'avvento nichilista che il concetto di morte non assume un ruolo centrale nelle meditazioni sull'esistenza umana, quello che però nel Nichilismo cambia radicalmente è, prima di tutto, la tonalità emotiva in cui esso trova espressione. Cambia il modo di porsi domande intorno alla morte e il coinvolgimento degli uomini con l'idea della fine si fa più tenace; la caduta dei valori supremi, la nietzscheana *morte di Dio*, d'altronde, concedono e producono un riferimento alla morte al cui interno, ora più che mai, essa appare come una desolante e scoraggiante mietitrice di scopi.

Si fa fatica ad accettare questa realtà svuotata da ogni tipo di provvidenza e si cercano quindi nuove risposte, senza però trovarle. Questo è sua volta altro combustibile che alimenta e rinforza sempre di più il sentimento di sconfitta e vacuità di ogni umano agire. Non c'è una ricompensa futura, un mondo dietro il mondo pronto ad asciugare le lacrime di una vita che si spegne, regalando un'eternità all'anima che abbandona il corpo.

²⁴³ Leopardi Giacomo, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Operette Morali*, cit., p. 270.

Non c'è più l'anima eterna, d'altronde²⁴⁴, poiché non c'è più un Dio eterno che instilli la sua perfezione in quella parte che non è materia negli esseri umani: anche il pensiero dell'anima è materia, come tutto è materia. E non esiste un grande piano, un destino da compiere, un lungo cammino verso la luce. Ci soltanto i propri scopi, un cammino individuale che a un certo punto però, si interrompe per sempre.

La morte è la fine di tutto, di ogni sentire, piacere, dolore, memoria, opera. Tutto si spegne nell'ultima ora. La morte è l'unica esperienza che non può essere condivisa con nessuno. Ogni morte, alla fine, è la propria morte, il punto terminale di una retta spezzata. Tutto continua dopo di te, ma senza di te e, sì, magari si può vivere nella memoria di una o anche di milioni di persone, ma è il ricordo che vive, non tu.

Sono concetti questi, quasi banali, oggi certamente di dominio comune, eppure hanno una provenienza storica: divengono cioè comuni e banali proprio a partire dal Nichilismo. Questo non vuol dire che nella storia Occidentale non vi siano stati sistemi di pensieri senza divinità e senza ricompense, ma soltanto che questa concezione della morte comincia a diventare un sentimento diffuso, cioè si afferma con decisione proprio nel momento in cui i valori supremi si svalutano, nel momento in cui cade il *mondo vero*. Così l'assenza di conforto di una verità eterna e immutabile ha come primo effetto proprio uno scoramento annichilente. Ogni contromovimento al Nichilismo quindi, deve fare i conti prima di tutto con il concetto di morte e con il sentimento che guida il pensiero di essa.

Ogni reazione al Nichilismo deve partire dalla desolazione di una vita che si scopre senza sensi ultimi e che, in questo vuoto di importanza, subisce la fine che è privazione di tutti gli scopi particolari, in summa, la fine di ogni realizzazione conseguita da un individuo nella propria vita. Ogni istanza di superamento del Nichilismo deve quindi essenzialmente ridonare un senso alla vita umana, in cui né il pensiero della morte, né la morte stessa, possano nuocere alla vita.

²⁴⁴ «La tua anima sarà morta ancor prima del corpo» dice Nietzsche nello *Zarathustra*.

Conclusioni

L'avvento del Nichilismo dà luogo a un'epoca in cui tutte le forze nichiliste presenti nella storia occidentale si realizzano superando quelle istanze che, sì, le avevano generate, ma che nel contempo si erano opposte più o meno tematicamente ad esse.

Dico istanze e intendo fede nei valori, sulla scorta della filosofia nietzscheana: fiducia nei valori supremi come Dio, patria, *bene*, provvidenza e futuro (in quelli che Leopardi chiama illusioni), fede nella verità, nel soggetto, nella sostanza e quindi nell'Essere.

Il punto di vista del mio lavoro è riassumibile in una sentenza: ogni tentativo di superamento del Nichilismo, anche il più consapevole, nascendo dal Nichilismo e all'interno del suo avvento, si risolve fatalmente in una più o meno profonda forma di Nichilismo.

La filosofia di Nietzsche è come un martello e il modo in cui irrompe nel pensiero occidentale (posteriore alla grecità), non ha precedenti storici. Il primo problema legato a un qualsiasi approccio alla filosofia nietzscheana, dunque, è legato al ritrovamento di un equilibrio tra le macerie che Nietzsche lascia dietro di sé, e il tutto può essere sintetizzato in una domanda: da che punto di vista si può ritrovare una libertà nel pensiero e nell'agire dopo Nietzsche?

La questione però si complica subito poiché, nel momento stesso in cui poniamo questa domanda, un campo vertiginoso di ulteriori domande si apre spontaneamente. Assecondiamo questo movimento e chiediamo: se dietro qualunque posizione intellettuale e morale di una qualsiasi persona, è sempre possibile trovare, come ragione primaria, una difesa della propria vita – cioè dell'affermazione della propria vita – chi altri può davvero credere nella verità di quella posizione che egli sostiene e rappresenta? Quindi: se dietro ogni verità si nasconde sempre una volontà di affermazione, un bisogno, una paura, un dolore e se ogni verità è in realtà soltanto un *tener per vero* volto alla stabilità della propria esistenza, in che modo si può aspirare consapevolmente a un *bene* ed essere poi certi, per di più, di averlo conseguito?

E allargando il campo: se l'intera storia dei grandi principi, di Dio e dei *beni* morali, delle leggi e della libertà, non avesse mai avuto a che fare con Dio, la morale delle leggi e la libertà, ma sempre e solo con fini personali, con una necessità amorale? E se

quindi tutto fosse sempre ruotato intorno a una volontà di permanere, insomma, di sussistere e affermarsi in una realtà che però rifiuta la permanenza – l'Essere – perché essa è puro Divenire?

E ancora: se le forme che ogni giorno gli esseri umani intuiscono e di cui considerano autoevidente l'esistenza, se l'ente (il determinato: un albero, una casa, un mare, il mondo) fosse in realtà il prodotto di un'attività, quella della conoscenza, che però non risponde a un puro intendere ma alla conservazione e all'accrescimento della vita? E se quindi la fiducia nella certezza dell'ente si basasse sulla credenza in categorie assolute come spirito, sostanza e soggetto, e questi fossero invece bisogni, prodotti e interpretazioni dell'intelletto, cioè strumenti di un elemento materiale, che alla stregua dell'artiglio del leone, procaccia nutrimento per l'esistenza umana, che valore assumerebbe l'intelletto? E che valore avrebbe la conoscenza, perciò, se essa non fosse legata alla verità che indaga, ma soltanto all'utilità per la vita propria di una certa specie di vivente? A questo punto, se anche la conoscenza perdesse il suo valore guida, che ne sarebbe della parola? Cioè, se la parola non fosse altro che uno stimolo nervoso, e sostanzialmente nulla di più che un prodotto fisiologico, anch'esso materiale, che ne sarebbe delle grandi parole, dei sommi discorsi, della poesia stessa in cui abbiamo creduto e crediamo?

Eppure edificiamo città, imponiamo la nostra volontà alla natura, lo facciamo attraverso la tecnica e la scienza applicata, ovvero attraverso una comprensione della realtà che concede il dominio su di essa, la manipolazione di essa. Si può dire che, ovunque, il genere umano piega la natura indirizzandola verso i propri scopi. A questo punto, quindi, l'obiezione più chiara, distinta e robusta che potremmo usare contro la nietzscheana messa in discussione dei concetti di verità, di conoscenza e di *bene*, nasce proprio nell'evidente potere dell'operare umano sulla realtà, sulla capacità dell'essere umano di indagare, conoscere e riprodurre le leggi che muovono la realtà, leggi che devono essere vere per essere definite e poi controllate. La verità, come comunemente si intende, esiste come la legge di gravità, ad esempio, che è sempre stata lì ed abbiamo solo dovuto scoprirla. E lo stesso possiamo anche dire della felicità, quella data da una famiglia, da un successo, da una condivisione ma anche da una frivolezza, come potrebbe Nietzsche dire che queste non siano forme di felicità? Insomma i valori valgono, checché ne dica Nietzsche e il suo Nichilismo.

Tuttavia Nietzsche non sostiene il contrario, anzi, l'essenza dell'attività umana, per lui, sta proprio nel porre valori: è soltanto il carattere assoluto di essi che egli mette in discussione. E chiaramente lo stesso si può dire della verità, di cui Nietzsche non nega

affatto l'esistenza. Ciò contro cui si oppone è infatti la fiducia che essa abbia a che fare con un *mondo vero*, che per lui non c'è, con un'idea platonica di bene o di un dio morale, che per lui non ci sono.

In sostanza Nietzsche assalta l'idea dello scoprire la verità, muove, cioè, un attacco al nostro credere che esista un atto conoscitivo, scientifico o religioso che sia, e un domandare libero che, puro e proprio del soggetto umano, ponendosi davanti a una realtà perfettamente data e presente nella sua totalità, sia in grado di scavare all'interno di questa realtà fino a trovare le leggi che la governano, comprendendola, così, e nominando quell'immutabile ordine che regola ogni cosa che è.

Il fatto che la fisica, ad esempio, riesca a governare le leggi che crede di trovare come essenti nella realtà, non dice che la sua attività abbia a che fare con la verità, ma soltanto che il fare della scienza funziona, produce effetti controllabili. D'altronde, l'impossibilità di coesistenza fra Essere e non-Essere, quel principio aristotelico di non contraddizione che è la base di pressoché ogni logica umana, per Nietzsche rivela un'incapacità e non un'impossibilità. Un'incapacità per la nostra specie, dunque, di controllare un possibile stato di cose che non sia effettivamente uno stato; come dire: il principio di non contraddizione vale solo a partire dal punto di vista della sostanza, dalla prospettiva dell'Essere.

Il Nichilismo, lo abbiamo detto già tante volte, è per Nietzsche un fenomeno necessario, ed è un movimento che si realizza rivelando la propria essenza man mano che ci si avvicina al suo avvento. Questo vuol dire che esistono forme diverse di Nichilismo e, di conseguenza, diverse comprensioni di esso. Ognuno di questi intendimenti passa per l'apprensione dell'essenza del valore poiché, disvelata tale essenza, è possibile rintracciare l'origine del porre i valori, e quindi del fondamento del fenomeno vita inteso come Volontà di Potenza.

Perché non ci si inganni sul senso del titolo con cui verrà chiamato questo Vangelo dell'avvenire: "La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori" – con questa formula trova espressione un *contromovimento*, rispetto al principio e al compito: un movimento che in un qualche futuro seguirà a quel Nichilismo perfetto, ma che lo *presuppone*, logicamente e psicologicamente, che assolutamente può venire solo *dopo il nichilismo e dal nichilismo*. Infatti, perché ormai è necessario l'avvento del nichilismo? Perché sono i nostri stessi valori durati finora che traggono in esso la loro conclusione ultima; perché il nichilismo è la logica pensata fino in fondo dei nostri

grandi valori e ideali: perché noi dobbiamo prima vivere il nichilismo, per scoprire che cosa sia propriamente il *valore* di questi valori. In qualche modo, abbiamo necessità di *nuovi valori*.²⁴⁵

Il Nichilismo *perfetto* è la tappa finale dell'avvento di esso nella coscienza del singolo, ed è una conclusione che offre però un nuovo inizio. Nel compimento del Nichilismo viene superato il suo aspetto puramente negativo. Solo dopo avere attraversato tutto il Nichilismo, infatti, e quindi averlo compreso interamente, capiremo che esso dà vita a una positività: alla rivelazione delle autentiche possibilità di superamento di una realtà divenuta sempre più invivibile, meno potente: al superamento, dunque, del Nichilismo stesso.

Nell'avvento nichilista, nella sua piena realizzazione, il Nichilismo cessa di essere un patimento e una desolante sottrazione di potenza e spalanca le porte a un contromovimento che lo sgretola. Il contromovimento, per Nietzsche, è una trasvalutazione dei valori, cioè un atto che partendo giustappunto dalla comprensione del valore di essi (la coscienza della natura del valore è il logico e ineluttabile punto di arrivo di quegli stessi valori), arriva alla necessaria fondazione di altri valori in grado di alimentare nuovamente la vita, di accrescere la potenza. Tutti gli altri tentativi operati, chiunque li abbia messi in atto, muovendosi all'interno dei valori precedenti e del precedente modo di porre valori, sono ancora Nichilismo.

Colui che trasvaluta i valori è per Nietzsche lo *Übermensch*, ovvero il terminus dell'evoluzione post nichilista. Lo *Übermensch* è immerso nel caos, in un fluido Divenire che non si lascia cogliere in alcuna stabile verità, non cerca nessuna verità. D'altronde la verità è propriamente un atto che richiede la fissità di ciò a cui si riferisce. Cercare la verità vuol dire fermare l'incessante mutamento di ogni realtà, strappare "pezzi" al Divenire affinché esso sia "utile" per l'essere umano, è un atto che chiede al Divenire di essere lo stabile terreno dove le persone possano rimanere salde conservando la propria vita. Questo è però un atto di falsificazione, poiché non si può togliere alla realtà dei frammenti e pensare che rimanga comunque identica a se stessa. Tutto è necessario, e non può esserci una verità in sé perché il mondo dell'Essere, ovvero il mondo:

²⁴⁵ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, cit., p. 4.

che tanto ci importa, è falso, cioè non è fatto reale, ma una coloritura e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; il mondo è “fluidico”, è qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre, che non si avvicina mai alla verità: infatti, non c’è alcuna “verità”.²⁴⁶

La conoscenza in sé di qualcosa è impossibile nel Divenire, esiste soltanto in quanto strumento per mantenersi nella vita, esiste come Volontà di Potenza. La conoscenza in sé è come una necessità di illusione, poiché non ci sono cause ed effetti ma solo interpretazioni, valutazioni prospettiche. La prospettiva è la vita, la vita è potenza, aumento di potenza. Affinché vi sia vita occorre una costante crescita di potenza, ovvero un incessante superamento di ostacoli.

La Volontà di Potenza è l’essenza stessa di ogni vivente, poiché tutto nel mondo concorre all’aumento di potenza. Nella stessa conservazione della vita, in quel comunemente detto “istinto di sopravvivenza” proprio del vivente, c’è sempre un unico comandamento: mantenersi nella Volontà di Potenza.

E allora se la Volontà di Potenza pone valori, cosa succede quando essi non funzionano più? La risposta in realtà è semplice: così come la Volontà di Potenza crea, nello stesso modo distrugge. Quando i valori cessano di essere un quantum di potenza in più per la vita, essi decadono, ed ecco giunge il Nichilismo, ovvero: la distruzione dei valori oramai inadatti alla vita, perpetrata dalla vita stessa, dalla Volontà di Potenza.

Che cos’è buono? Tutto ciò che potenzia nell’uomo il sentimento della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa. Che cos’è cattivo? Tutto ciò che deriva dalla debolezza.

Che cos’è felicità? il sentimento che la potenza cresce, che una resistenza viene superata.

Non soddisfazione, ma più potenza; non pace, ma guerra; non virtù, ma bravura (virtù nello stile del Rinascimento, virtù senza morale).

I deboli e i malriusciti devono soccombere: primo principio della società. E bisogna anche aiutarli a soccombere.

Che cos’è più dannoso di qualsiasi vizio? La compassione dell’azione per tutti i malriusciti e i deboli, il cristianesimo....

Il problema che pongo qui non è che cosa debba subentrare all’umanità nella successione degli esseri; ma quale tipo di uomo si debba allevare, si debba volere, come tipo di valore superiore, degno di vivere, più sicuro del futuro.

Questo tipo di valore superiore è già esistito abbastanza spesso: ma come un caso fortuito, come un’eccezione, mai come voluto. Piuttosto, proprio esso è stato temuto più di tutti, è stato finora

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 337.

quasi ciò che è da temere: e a partire dalla paura si è voluto, allevato, raggiunto il tipo contrario: l'animale domestico, l'animale da gregge, l'animale dei diritti uguali, il debole animale uomo, il cristiano.²⁴⁷

Dostoevskij conosce ogni conseguenza nefasta del Nichilismo e dell'abbandono ad esso, egli non vede altro che questo: la dissoluzione.

Ma perché, quando sottintende che se Dio non esiste tutto è permesso, egli sta pensando solo alle conseguenze negative di quel *tutto è permesso*? Perché nell'indifferenza fra bene e male, tutti dovrebbero scegliere il male? E perché alla fine dei *Demoni*, Stavrogin si suicida? Per noia forse?

No, è perché Dostoevskij non accetta anche l'altra possibilità, ovvero che un individuo libero da Dio, dal bene e dal male, possa non essere causa di distruzione, che sia essa quella degli altri o la propria, non considera possibile l'esistenza, o anche la sola possibilità di esistenza di un santo privo di aureola.

Ma se il grande romanziere russo ha ragione senz'altro quando vede nella caduta dei valori supremi il rischio del crollo di una civiltà, tuttavia propone come contromovimento un'ideale che è stato già, nella sua visione storica, trasformato e annichilito. Perché quindi non proporre una nuova forza che possa riempire la crescente sensazione di vuoto, in modo che questo svuotamento possa diventare, alla fine, anche una fonte di qualcosa di positivo? Superare il Nichilismo vuol dire oltrepassarlo, inglobarlo in una nuova posizione, tuttavia, se ogni istanza nichilista pensa ad esso a partire soltanto dallo scontato valore negativo, il contromovimento al Nichilismo non potrà che generare altre incertezze e rimedi sempre più deboli e meno efficaci, come quando si prova a tappare una falla nello scafo di una barca, usando le sole mani.

Giacomo Leopardi, in Italia, è il primo ad avvertire il Nichilismo.

Il Nichilismo è un fenomeno, che nelle interpretazioni del poeta della *Ginestra*, prende varie forme, rovesciandosi nel suo movimento. Da una parte vi è il tramonto della illusione per via della scoperta del vero: quei valori in grado di suscitare le più profonde passioni, e quindi le più grandi imprese, si scoprono illusioni, prodotti dell'immaginazione; essi non sono delle verità. L'assenza di propulsori che spingono ogni vita verso un'idea migliore di essa, ossia la morte delle illusioni, provoca uno stato di inattività, una

²⁴⁷*Ibidem*, p. 247.

sensazione di inutilità in ogni agire, di noia e insufficienza. La verità, l'unica possibile, ha il carattere del Nichilismo – tutto è nulla – e una volta scoperta, ciò che resta è proprio il Nichilismo.

Ma c'è anche il rifiuto della verità, l'allevare false illusioni, precludersi la possibilità di reagire al nulla, cioè sottrarsi dalla ricerca della costituzione di un reale contromovimento, e questo è propriamente il vizio dei *moderni* per Leopardi, ovvero l'ottuso e ingenuo *ottimismo*, è anch'esso, insomma, Nichilismo.

Una via è possibile però, quella della *Ginestra* (già citata all'interno del mio lavoro): dato che per natura la vita umana è consegnata al nulla, l'invito leopardiano è quello all'unione sociale contro l'unico nemico, contro il destino infelice in dote al genere umano, destino iscritto nell'ordine universale e naturale di vita e morte, nella Natura, all'interno della quale, ogni vita umana non che è un minuscolo ingranaggio. È un contromovimento al Nichilismo, ma, nella prospettiva nietzscheana, è Nichilismo. Leopardi assume che il conseguimento della felicità sia la tensione naturale della vita, e deduce, quindi, che nel raggiungimento appunto della felicità, l'essere umano otterrebbe l'identità fra essenza ed esistenza.

E, dal punto di vista della Volontà di Potenza, questo è Nichilismo:

Che gli ultimi più piccoli individui non siano comprensibili nel senso di un individuo metafisico, che la loro sfera di potenza si sposti continuamente ciò è immediatamente evidente: ma ognuno di essi, nel mutarsi così, aspira alla felicità? Poiché ogni dispiegarsi, incorporare, crescere è un tendere contro qualcosa che si oppone: il movimento è essenzialmente legato a stati spiacevoli: ciò che qui spinge deve in ogni caso volere qualcosa d'altro, se a tal punto vuole il dolore e incessantemente lo ricerca. Per cosa lottano gli alberi di una foresta vergine? Per la felicità? Per la potenza... L'uomo, divenuto padrone delle potenze naturali, padrone della sua stessa selvatichezza e sfrenatezza: le brame hanno imparato a seguirlo, a essere utili. L'uomo, in confronto con un pre-uomo, vuol dire un enorme quantum di potenza non un sovrappiù di felicità, come si può affermare che ha aspirato alla felicità? ²⁴⁸

Fa parte della costituzione del mondo metafisico, e quindi morale, anche la costituzione di valori, scopi e fini che, nella loro storia, cessando di alimentare la potenza, si destinano alla svalutazione. Il Nichilismo trova spazio all'interno delle convinzioni su cui poggiano quei valori, quegli scopi e quei fini. Uno di quelli è proprio la felicità.

²⁴⁸ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza* 1887-8, Newton & Compton, Roma, 2003, p. 957.

Che tutti gli esseri viventi tendano alla felicità è una prospettiva, un punto di vista, un'interpretazione del fenomeno vita che presuppone l'esistenza di qualcosa come la felicità in sé e non, ad esempio, la consistenza di un fenomeno riflesso. In altre parole Leopardi non considera il fatto che la felicità possa non essere altro che una conseguenza di un aumento di potenza, e quindi che l'assenza di dolore e il piacere dato da una felicità siano, sì, cose anelabili, ma non necessariamente un bene. In fondo, cosa sarebbe stato Leopardi stesso senza il suo dolore, senza la sua sensibilità? Non ci è dato saperlo e di certo non ho intenzione di dire che il dolore sia necessario affinché gli uomini siano liberi o realizzati, ma è legittimo chiedersi perché, viceversa, il dolore dovrebbe essere sempre e solo un impedimento.

Leopardi scardina le pretese progressiste del suo secolo, come la fede in un piano provvidenziale dell'universo, e lo fa perché sa che questi principii non hanno più la forza di guidare l'umanità. Lui possiede la sensibilità e il "genio" per incarnare in pieno quella svalutazione, tuttavia, rendendola assoluta e non quindi il prodotto di una certa e storica interpretazione della realtà, egli si arresta nella parte negativa del Nichilismo, ovvero, si ferma nella fase della *svalutazione* dei valori. Leopardi accompagna la caduta dei valori supremi fissando le macerie spirituali che seguono quella dissoluzione, ma non opera alcun rilancio positivo nell'ottica di un superamento di quei valori che gli sembrano fantasmi. Il tentativo di Leopardi si staglia quindi nel fenomeno nichilista, la reazione del poeta della *Ginestra*, in termini nietzscheani, si muove all'interno del mondo riflesso dal *mondo vero*; poiché non basta distruggere il mondo delle idee per costruire un'altra realtà senza di esso, non è sufficiente infatti che cada il sistema di riferimenti che il *mondo vero* ha generato e sul quale si è costituito l'altro mondo – quello dove l'essere umano propriamente vive – occorre che anche questo cada per un nuovo inizio, è necessario che vi sia un nuovo inizio che, inglobando il Nichilismo nella sua stessa imposizione, superi la possibilità di ogni Nichilismo.

Carlo Michelstaedter rispetto a Leopardi è più vicino all'avvento nichilista, e ne è più coinvolto. Ogni valore supremo in cui l'Occidente ha creduto è per Carlo negativo, non c'è nessuna istanza eroica dietro all'illusione della persuasione, nessuna passione in grado di generare grandezze di alcun tipo: la Rettorica è la voce del Nichilismo e tutto quello che crea è insufficienza e mancanza di libertà. Le imprese delle grandi personalità nella storia umana appartengono, infatti, propriamente ai singoli e al loro spezzare la

catena di comandamenti rettorici, non nascono da un'illusione benevola che nasconde un *arido vero*, ma si generano essenzialmente dal vero, cioè *dalla e nella* Persuasione.

Il mondo nichilista deve cadere e ciò che resterà non sarà un altro mondo senza Rettorica, poiché non esiste un mondo non *rettorico* se non quello che ognuno deve creare in se stesso. L'unico superamento del Nichilismo e del nulla che cinge la vita degli uomini sta nell'eradicazione del nulla stesso, ovvero nella creazione, atto che traduce una piena libertà.

Carlo amava il mare e l'azione, la vita che si raccoglie in ogni attimo, che è vissuta in ogni istante dove tutto è presente, dove non c'è tensione, bisogno, dove non c'è Divenire ma soltanto Essere.

*Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza.*²⁴⁹

Questa è per Nietzsche l'essenza della Volontà di Potenza, ed è la massima pretesa di Carlo Michelstaedter: vincere il Divenire, superare ogni dualismo e costruire una realtà immutabile ma senza che vi sia un oltre mondo immutabile. Carlo desidera un piano dell'esistenza in cui l'assoluto non preceda l'individuo e non sia un'aspirazione, ma una conquista. Ma questa Persuasione è Nichilismo, è il far della realtà, in quanto Divenire, un nulla. La Persuasione è ancora una negazione del mondo metafisico, che si muove nelle vecchie categorie su cui esso è stato costruito. In essa c'è ancora un Essere contrapposto al Divenire, un immutabile assoluto, un atto puro frutto di una certa interpretazione della realtà. Carlo si muove dunque nel linguaggio della Rettorica cercando di dire qualcosa che non è Rettorica, ma questo è un gesto che somiglia a quello del Barone di Münchhausen di Raspe, quando questi cerca di uscire dalle sabbie mobili tirandosi su per i capelli. Poiché l'Essere di cui parla Carlo è quello che appartiene alla Rettorica, e il Divenire non è Rettorica più di quanto lo sia l'Essere stesso.

Per Michelstaedter la libertà è il valore assoluto, e la Persuasione è di fatto la conquista personale di un'autentica libertà, perché essa è disposizione di tutto ciò che si possiede e si può possedere. È un valore supremo questa libertà, è un punto di forza, di conservazione e accrescimento della vita in seno al Divenire, tuttavia, se la libertà non viene raggiunta, essa non è più vita, non è più potenza.

²⁴⁹ Nietzsche Friedrich, *La Volontà di Potenza*, cit., p. 337.

L'impossibile pretesa di un eterno Essere nel Divenire, si riflette nell'impossibile libertà nella vita. Ma questa concezione deriva dal Nichilismo.

L'impossibilità stessa come condanna al mancare perenne è il frutto di una posizione nichilista non superata, di un contromovimento inattuabile perché non ancora maturo, ovvero non consapevole della presenza *rettorica* celata, persino, nell'istanza persuasiva.

Nonostante questo, però, nessuno in Italia prima di Carlo Michelstaedter si era accorto con così tanta lucidità del fenomeno nichilista. Egli è in anticipo sui suoi contemporanei come lo era stato Leopardi prima di lui. Certo, la sua opera, come la sua stessa vita, è stata una cometa, ma la devozione con cui Carlo ha tentato una guerra alle parole ci ha regalato parole bellissime, uniche in quel tempo. Poiché Michelstaedter, con bruciante passione, ha provato la discesa nel cuore di una forza antica e ingovernabile e lo ha fatto senza risparmiarsi, accettando un rischio che lo ha distrutto, sì, ma che in dote gli ha lasciato un destino, un qualcosa che è stato soltanto suo. E forse si potrebbe dire che, pur non avendo persuaso nessuno, quel qualcosa somiglia alla sua Persuasione.²⁵⁰

²⁵⁰ Forse dopo tutto, il Nichilismo non può essere realmente dominato, forse avevano torto Nietzsche e Leopardi e avevano ragione tutti gli altri. D'altronde, ogni ricerca della verità deve tener conto del pericolo che corre, ovvero della possibilità che non esista alcuna verità o, semplicemente, che si possa non essere abili, degni, o profondi abbastanza per ottenere una risposta definitiva.

Per quanto mi riguarda, nel migliore dei casi, avrò fatto... una tesi di dottorato.

Bibliografia

Opere citate

Testi di Carlo Michelstaedter

Michelstaedter Carlo,

Opere, a cura di Gaetano Chiavacci, Sansoni, Firenze, 1958.

*La Persuasione e la Rettorica * Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano, 1995.

La Persuasione e la Rettorica, Adelphi, Milano, 2011.

Poesie, Adelphi, Milano, 2011.

Epistolario, Adelphi, Milano, 1993.

Il dialogo della Salute e altri dialoghi, Adelphi, Milano, 1998.

Testi di Giacomo Leopardi

Leopardi Giacomo,

Zibaldone, Edizione integrale diretta da Lucio Felici, Newton & Compton, Roma, 1997.

Canti, Bur, Milano, 2000.

Epistolario, a c. di Brioschi, Landi, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, 3 voll.

Epistolario, Le Monnier, Firenze, 1892.

Operette Morali, Loescher, Torino, 1966.

Testi di Fëdor M. Dostoevskij

Dostoevskij Fëdor M.,

Delitto e castigo, La biblioteca di Repubblica, Roma, 2004.

Discorso su Puskin, Castelvechi, Roma 2016.

I demoni, Newton & Compton, Roma, 2011.

I fratelli Karamazov, Einaudi, Milano, 2005.

L'idiota, Garzanti, Milano, 1978.

Memorie dal sottosuolo, Bur, Milano, 2000.

Testi di Friedrich Nietzsche

Nietzsche Friedrich,

Al di là del bene e del male, Newton & Compton, Roma, 1993.

L'Anticristo, Adelphi, Milano, 2010.

La teleologia a partire da Kant, Mimesis, Milano, 1998.

Il Crepuscolo degli Idoli, Newton & Compton, Roma, 1987.

La Volontà di Potenza, Bompiani, Milano, 1994.

La Volontà di Potenza 1887-8, Newton & Compton, Roma, 2003.

Testi di Martin Heidegger

Heidegger Martin,

Dell'essenza della verità, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.

La dottrina platonica della verità, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.

L'Epoca dell'Immagine del mondo, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

Nietzsche, Adelphi, Milano, 1994.

Altri testi citati

Agostino, *Confessioni*, Garzanti, Milano, 2004.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1997.

Calvino Italo, *Lezioni Americane*, Garzanti, Milano, 1988.

Plutarco, *Le vite parallele*, Le Monnier, Firenze, 1859.

Rimbaud Arthur, *Les Illuminations*, Éditions de la Banderole, Paris, 1922.

Turgheniev Ivan, *Padri e Figli*, Fratelli Treves, Milano, 1930.

Studi su Carlo Michelstaedter

- Amato Pierandrea, *L'attimo persuaso, filosofia e letteratura in Carlo Michelstaedter*, in Studi Goriziani, Messina, 1999, n. 89-90.
- Brianese Giorgio, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Mimesis, Milano, 2010.
- Campailla Sergio, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna, 1973.
- Debenedetti Giacomo, *Michelstaedter*, in Saggi Critici, Serie I, Milano, Il Saggiatore, 1969.
- Garin Eugenio, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma, 1974.
- Michelis Angela, *Carlo Michelstaedter: Il coraggio dell'impossibile*, Città Nuova, Roma, 1997.
- Id. *Sfugge la vita. Taccuini e appunti*, a c. di A. Michelis, Aragno, Torino, 2004.
- Perli Antonello, *Oltre il deserto: poetica e teoretica di Michelstaedter*, Pozzi, Ravenna, 2009.
- Perniola Mario, *La conquista del presente*, in *Mondo Operaio*, n. 4, aprile 1987.
- Piomalli Antonio, *Michelstaedter*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.
- Pistelli Maurizio, *Carlo Michelstaedter: poesia e ansia di assoluto*, Donzelli, Roma.
- Vander Fabio, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, 2013.

Studi su Giacomo Leopardi

- Baldacci Luigi, *Il male nell'ordine: scritti leopardiani*, Rizzoli, Milano, 1998.
- Citati Pietro, *Leopardi*, Mondadori, Milano, 2010.
- Croce Benedetto, *Poesia e non poesia: note sulla letteratura europea del secolo diciannovesimo*, Laterza, Bari, 1935.
- De Roberto Federico, *Leopardi*, Lucarini, Roma, 1987.
- Ferraris Angiola, *L'ultimo Leopardi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Milano 1987.
- Moneta Marco, *L'officina delle aporie*, Franco Angeli, Milano, 2013.
- Otto Walter Friedrich, *Intorno a Leopardi*, Il melangolo, Genova, 2000.
- Rigoni Mario Andrea, *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997.
- Severino Emanuele, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano, 1997.

Bibliografia critica di riferimento

Studi su Carlo Michelstaedter

- Antonia Acciani, *Il maestro del deserto. Carlo Michelstaedter*, Progedit, Bari, 2005.
- Auteri Giuseppe, *Metafisica dell'inganno*, Università degli Studi, Catania, 2002.
- Benevento Aurelio, *Scrittori giuliani. Michelstaedter, Slataper, Stuparich*, Edizioni Otto/Novecento, Azzate, 1992.
- Camerino Giuseppe A., *La persuasione e i simboli. Michelstaedter e Slataper*, Liguori, Napoli, 2005.
- Cappozzo Valerio, *La passione di Carlo Michelstaedter (1887-1910)*, Les Cahiers d'Histoire de l'Art n°2, Parigi, 2004.
- Cappozzo Sergio, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna, 1973.
- Id., *A ferri corti con la vita*, Pàtron, Bologna, 1974.
- Id., *Scrittori Giuliani*, Pàtron, 1980.
- Id. *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di Sergio Campailla, Biblioteca Statale Isontina, Gorizia, 1988.
- Cerruti Marco, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano, 1987.
- D'Acunto Giuseppe, *La parola nuova. Momenti della riflessione filosofica sulla parola nel Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.
- De Leo Daniela, *Michelstaedter filosofo del "frammento" con Appunti di filosofia di Carlo Michelstaedter*, Milella, Lecce, 2004.
- Id., *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Milella, Lecce, 2001.
- De Monticelli Roberta, *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Marietti, Genova, 1988.
- Id. *Eredità di Michelstaedter*, a cura di Silvio Cumpeta e Angela Michelis, Forum Edizioni, Udine, 2002.
- Magris Claudio, *Un altro mare*, Garzanti, Milano, 1991.
- Michelis Angela, *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, Città Nuova, Roma, 1997.
- Muzzioli Francesco, *Michelstaedter*, Milella, Lecce 1987.

Peluso Rosalia, *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo, Napoli, 2011.

Pieri Piero, *Il pensiero della poesia. Carlo Michelstaedter e il Romanticismo della tragedia*, Nautilus, Bologna, 2001.

Id., *"La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter"*, Bologna, Cappelli, 1989.

Id., *"La differenza ebraica: grecità, tradizione e ripetizione in Michelstaedter e altri ebrei della modernità"*, Pendragon, Bologna, 2002.

Raschini Maria Adelaide, *Michelstaedter*, Marsilio, Firenze, 2000.

Id., *Michelstaedter. La disperata devozione*, Cappelli, Bologna, 1988.

Studi su Giacomo Leopardi

Binni Walter, *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze, 1947.

Id., *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze, 1977.

Id., *Lezioni leopardiane*, a cura di Novella Bellucci, con la collaborazione di Marco Dondero, La Nuova Italia, Scandicci, 1994.

Id., *Preromanticismo italiano*, Sansoni, Firenze 1985.

Biral Bruno, *La crisi leopardiana dell'anno 1821*, Stamperia di Venezia, Venezia, 1966.

Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, (nuova edizione riveduta e ampliata), Torino, Einaudi, 1992, p. 9.

Bosco Umberto, *Titanismo e pietà in Giacomo Leopardi*, Le Monnier, Firenze, 1957.

Caracciolo Alberto, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano, 1994.

Crivelli Tatiana, *La biblioteca esplosa, ovvero di Giacomo Leopardi "puer eruditus"*.

In: Cacciapuoti Fabiana, *Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, Mondadori Electa, 2012: 65-83.

Id., *Tra iatromeccanica, metafisica ed estetica: note sul sogno nell'opera del primo Leopardi*. In: Neumeister S., *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi. Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo*, Peter Lang, Frankfurt a. Main, 2009: 227-244.

Ferrucci Franco, *Il formidabile deserto: lettura di Giacomo Leopardi*, Fazi, Roma, 1998.

Frattoni Alberto, *Cultura e pensiero in Leopardi*, Ausonia, Roma, 1958.

Fubini Mario, *Romanticismo italiano. Saggi della critica e della letteratura*, Laterza, Bari, 1971.

Luporini Cesare, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma, 1980.

Rigoni Mario A., *La strage delle illusioni*, Adelphi, Milano, 1992.

Tilgher Adriano, *La filosofia di Leopardi*, Edizioni di Religio, Roma, 1940.

Studi su Fëdor M. Dostoevskij

Berardini Sergio Fabio, *Nichilismo e rivolta; variazioni filosofiche su letture dostoevskiane*, Il Poligrafo, Padova, 2008.

Berdjaev Nikolaj, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino, 2002.

Bachtin Michail M., *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino, 1968.

Id., *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino, 2002.

Dostoevskaja Anna G., *Dostoevskij mio marito*, Bompiani, Milano, 1977.

Pareyson Luigi, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.

Vitiello Vincenzo, *Cristianesimo e nichilismo, Dostoevskij – Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2005.

Altri studi

Cacciari Massimo, *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1976.

Id., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia, 1977.

Heidegger Martin, *Metafisica e Nichilismo*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006.

Muzzioli Francesco, *L'allegoria*, Lithos, Roma, 2016.

Vattimo Gianni e Rovatti Pier Aldo, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 2010.

